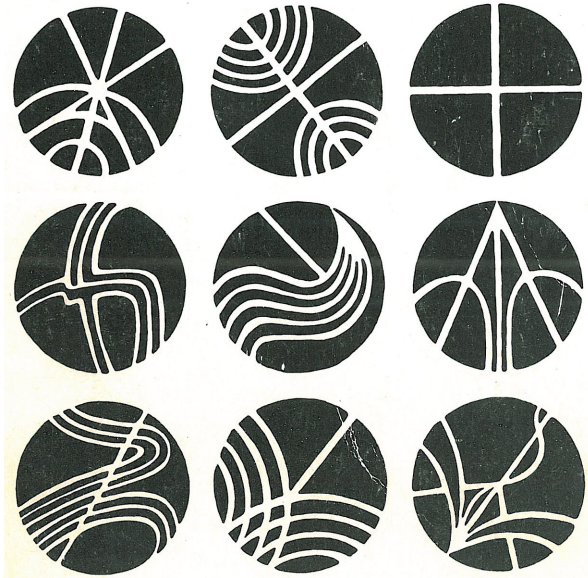
9 788637 706670

dean komel • fenomenologija in vprašanje biti

117

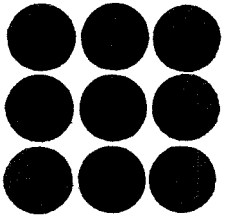


dean komel

fenomenologija in vprašanje biti

znamenja

D. K.



znamenja
117

glavni in odgovorni urednik
dr. tine hribar

uredniški odbor:
andrej brvar
niko grafenauer
drago jančar
milan jesih
dr. dimitrij rupel

dean komel

fenomenologija in vprašanje biti

skrivnost skriva skrivnost

1993
založba obzorja
maribor

copyright © 1993 by dean komel
knjiga je izšla z denarno pomočjo ministrstva za kulturo

CIP — Kataložni zapis o publikaciji
Univerzitetna knjižnica Maribor

165.62:111
111:165.62

KOMEL, Dean
Fenomenologija in vprašanje biti : skrivnost skriva skrivnost / Dean Komel. — Maribor : Obzorja, 1993. — (Znamenja / glavni in odgovorni urednik Tine Hribar ; 117)

ISBN 86-377-0667-3
I. Komel, Dejan g. Komel, Dean
32977409

KAZALO

PROLOG (7)
PRETENZIJA PO FILOZOFIJI KOT STROGI ZNANOSTI (11)
HUSSERLOVA DOLOČITEV ČISTE ZAVESTI KOT ABSOLUTNE BITI (18)
HEIDEGGROVO DOJETJE FENOMENOLOŠKEGA PREBOJA V FENOMENOLOGIJI (31)
HERMENEVTIČNA FENOMENOLOGIJA — FUNDAMENTALNO-ONTOLOŠKI ZASUK VPRAŠANJA BITI (50)
STROGOST ZNANOSTI IN ZGODOVINSKOST MIŠLJENJA (70)

„Fenomenologijo" se običajno povezuje z imenom Edmunda Husserla, „vprašanje biti" pa z imenom, morda pa še bolj in vse preveč z osebnostjo Martina Heideggra. Govorili naj bi torej o razmerju med Husserlovo in Heideggrovo mislijo. Toda to razmerje je vendarle odvisno zgolj od načina, kako se soopredeljujeta fenomenologija *in* vprašanje biti. Ni najprej in najbolj odločilno to, da je Heidegger odstrtje vprašanja biti razumel kot radikalizacijo fenomenološkega preboja pri svojem učitelju, Husserl pa miselno delo svojega najboljšega učenca vse od izida *Biti in časa* naprej dojemal kot odklon od ideje transcendentalne fenomenološke filozofije, marveč: sama *možnost* prehoda fenomenologije od stališča stroge filozofske znanosti do nastanjenja v prostoru mišljenja biti. Kje so tista tla, na katerih se odloča o nujnosti tega prehoda in kako jih sprostiti?

S tem vprašanjem zadenemo ob temeljno maksimo vsega fenomenološkega preučevanja: „Nazaj k stvarem samim!" Ta ni relevantna samo za fenomenologijo, marveč tudi za vso predhodno filozofijo. „Nazaj k stvarem samim!" je metodično vodilo sleherne filozofije, ki hoče biti — filo-zofija. Kljub temu se je Husserl čutil primoranega, da ga ponovno prikliče in postavi v jedro vseh svojih filozofskih prizadevanj. Torej je nekako uvidel *kriznost* tistega, kar naj se filozofiji izpričuje kot „stvar sama".

Kriza „stvari same", razpoloženje odsotnosti „utemeljujočega temelja" je dobesedno zakrivilo nastop fenomenologije kot metode filozofskega preučevanja na začetku tega stoletja. Če se sprašujemo, kje so tista tla, na katerih se odloča o prehodu fenomenologije v mišljenje biti, je odgovor, ki se nakazuje, nadvse paradoksalen: breztalnost tal, na katerih naj bi se filozofska vednost znova izvorno utemeljila. Fenomenologiji ne naredimo prav nobene usluge, če jo obravnavamo kot konkretno filozofsko metodo, šolo, smer ali gibanje. Tako zgolj zastremo izvor njej lastne tendence po vrnitvi k stvarem samim. V tem smislu velja razumeti Heideggrovo napotilo, da „fenomenologija v njej svojskem ni nobena smer, temveč v času spreminjajoča in samo s tem vztrajajoča možnost mišljenja, da odgovarja nagovoru tega, kar je misliti. Če je fenomenologija tako skušena in ohranjena, tedaj kot naziv lahko

izgine na ljubo stvari mišljenja, katere razodetost ostaja skrivnost."[1]

„Možnost mišljenja, da odgovarja nagovoru tega, kar je misliti"; je poglavitna dispozicija fenomenologije. Iz nje mora izhajati ekspozicija razmisleka fenomenologije *in* vprašanja biti. Ta možnost mišljenja je „v času spreminjajoča in samo tako vztrajajoča", t.p. *zgodovinska.* In nenazadnje: zmožnost te možnosti je tudi v tem, da se poda v tisto *„brezimensko"* — fenomenologija lahko najpristneje spregovori tam, kjer izrecno sploh ni več omenjena kot metoda filozofske obravnave. Kadar preostane samo še pot in okraj mišljenja.

Ko Heidegger v seminarju iz Zaehringena leta 1973 razlaga Parmenidov rek: — *Hrē̃ tò légein te noeĩn eòn émmenai* — med drugim pove: „Mišljenje, po katerem tu sprašujem, imenujemo tavtološko mišljenje. To je izvorni smisel fenomenologije. Mišljenje te vrste je izvzeto slehernemu možnemu razlikovanju med teorijo in prakso. Da bi to razumeli, se moramo naučiti razlikovati med *potjo* in *metodo.* V filozofiji imamo samo poti, v znanosti nasprotno edino metode, t.p. načine postopanja. Tako razumeta je fenomenologija pot, ki vodi tja pred... in si pusti pokazati to, pred kar privede. Ta fenomenologija je fenomenologija nevideznega. Le tako postane razumljivo, da pri Grkih nimamo pojmov. Pojmovanju je namreč lastna zadržanost zaposeganja. Grški *horismós* nasprotno ne za-popada, marveč čvrsto obdaja in neguje to, kar videnje sprejema na vpogled."[2]

Fenomenologija in nevidezno (das Unscheinbare)? Je to skrajna možnost fenomenologije kot možnosti mišljenja? Ali

---

[1] Heidegger, ***Mein Weg in die Phaenomenologie,*** v ***Zur Sache des Denkens,*** Tuebingen, 1988, str. 90; prevod T. Hribarja v ***Phainomena I/1,*** Ljubljana 1992, str. 17. Glede nakazanega prehoda fenomenologije v mišljenje biti je pomenljiva Heideggrova korekcija naslova Richardsonove knjige ***Through Phenomenology to Thought*** (den Haag, 1693), ki se je v zasnutku glasil ***From Phenomenology to Thought.*** Heidegger v svojem pismu Richardsonu, ki je bilo objavljeno kot predgovor h knjigi, pove, da je naslov ***Der Weg von der Phaenomenologie zum Seinsdenken*** primeren, ako s 'fenomenologijo' razumemo Husserlovo filozofsko pozicijo, če pa „'fenomenologijo' razumemo kot puščanje sebekazanja najlastnejše stvari mišljenja, bi se naslov moral glasiti ***Ein Weg durch die Phaenomenologie in das Denken das Seins"*** (M. Heidegger, ***Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson,*** Philosophishes Jahrbuch 72, 1965, str. 397—402. Richardson je naslov korigiral, do vsebinske spremembe pa ni prišlo.

[2] M. Heidegger, ***Seminaere,*** HGA 15, Frankfurt a.M., 1986, str. 399.

9 je Heidegger, ko je v *Biti in času,* kakor je sam dejal, v razgrinjanju stvari samih stopil korak dlje od svojega učitelja, že imel pred očmi kraj te skrajne možnosti? To bo lahko pokazala šele podrobnejša analiza uvodnih poglavij v *Biti in času.* Vsekakor pa je tavtološkost že tu pripoznana kot osnovna karakteristika fenomeno-logije: *apophaínesthai tà phainómena.*[3]

S stališča logike je tavtološko mišljenje in govorjenje nesprejemljivo. No, zanimivo je, da se prvi fenomenološki preboj zgodi ravno v območju logike. Heidegger je v svojih predavanjih iz dvajsetih let večkrat opomnil, da so Husserlove *Logične raziskave* ostale nerazumljene. Sam se je z njimi ukvarjal celih deset let, in to v obdobju, ko se je Husserl že precej distanciral od svojega filozofskega prvenca. Prav na podlagi študija *Logičnih raziskav* se je Heideggru nakazala pot do vprašanja biti. Po drugi strani se moramo vprašati, kaj je Heideggra motilo v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo,* ki so izšle leta 1913, da jih že od začetka ni povsem odobraval in naposled celo kritično zavrnil? Kaj druži in hkrati tudi že razdružuje Husserla in Heideggra v razumevanju pravega smisla fenomenološkega preboja?

V pismu, naslovljenem na udeležence teološkega simpozija *O problemu neobjektivirajočega mišljenja in govorjenja,* ki je potekal od 9. do 11. aprila leta 1964 na Drew-Universsity, Madison, ZDA, Heidegger med drugim piše: „Mišljenje je zadržanje, ki si od tega, kar se kaže in kakor se kaže, pušča podariti tisto, kar naj o pojavljajočem pove. Mišljenje ni nujno predstavljanje nečesa kot objekta. Objektivirajoče je le naravoslovno-znanstveno mišljenje in govorjenje."[4] Na tem mestu ne moremo mimo tega, da je pred več kot osemdesetimi leti o naravoslovno-znanstvenem objektiviranju in naturaliziranju spoznavanja, človeškega duha in sveta nasploh kritično spregovoril prav Edmund Husserl v kratki, a izredno pomembni razpravi *Filozofija kot stroga znanost* (Logos, 1910/11).[5] Tu je ob konsekventni kritiki naturalizma in histo-

[3] M. Heidegger, ***Sein und Zeit,*** HGA 2, Frankfurt a.M., 1977, str. 46.

[4] M. Heidegger, ***Phaenomenologie und Theologie, Wegmarken,*** Frankfurt a.M., 1978, str. 74

[5] Na pomembnost tega spisa opozarja tudi Heidegger sam, in sicer v seminarju o predavanju ***Bit in čas,*** leta 1976 na freiburški univerzi (***Zur Sache des Denkens,*** Tuebingen, 1988, str. 48). Walter Biemel ocenjuje sestavek v *Logosu* kot „blok, na katerem temelji Husserlovo mišljenje". (W. Biemel, ***Die entscheidenden Phasen in Husserls Philosophie,*** Zeitschrift fuer philosophische Forschung XIII, Meisenheim am Glan, 1959, str. 208.)

ricizma, ki vsak na svoj način slabita znanstveni um, hkrati 10
podana zahteva po utemeljitvi filozofije kot stroge znanosti — le-to naj bi po Husserlu omogočila nanovo odkrita fenomenološka metoda. Tako Husserl, kakor (za njim) Heidegger, vidita v fenomenologiji možnost nekega neobjektivirajočega filozofskega mišljenja. Toda vprašanje je, iz katere in v kateri smeri. S tem spet zadenemo ob izvorno *krísis* fenomenološke stvari same, ki jo Heidegger v avtobiografskem zapisu *Moja pot v fenomenologijo* takole opredeli: „Odkod in kako se določa to, kar naj bo po principu fenomenologije skušeno kot 'stvar sama'? Je to zavest in njena predmetnost, ali je to bit bivajočega v svoji neskritosti in zakritju?"[6]

[6] M. Heidegger, ***Mein Weg in die Phaenomenologie, Zur Sache des Denkens,*** Tuebingen, 1988, str. 87.

11 PRETENZIJA PO FILOZOFIJI KOT STROGI ZNANOSTI

Odločitev o stvari sami, ali še bolje: odločitev *iz* stvari same, je na izvoru fenomenologije in filozofskega spraševanja nasploh. *Kaj* je bit? *Kdo* je človek? *Kako* je z razmerjem med človekom in bitjo, t.j. z resnico? V to troedino vprašanje je vpet sleherni razmislek, ki je dorasel imenu filo-zofije. V območju tega vprašanja se za zahodnega človeka odpira dimenzija sveta. In vse se zdi, kakor da bi ta človek bil vedno znova na začetku, pred odločitvijo, brez opore, sam, razpet med strahom in pogumom, med nebogljenostjo in vzvišenostjo. Kajti dimenzija sveta je zanj odprta le, dokler jo drži odprto. Osvoboditi temelj, iz katerega se poraja svet, tvegati samoosvobajanje iz temelja — iz te zahteve vznika bistvo evropskega človeka. V njenem okrožju nastopi tudi tisto, kar so Grki imenovali *epistḗmē* in razumeli predvsem kot *odgovornost*. Danes, ko na veliko govorimo o potrebi po odgovornosti v znanosti, obenem pozabljamo, da je na začetku, pri Grkih, znanost sama po sebi — od-govornost, namreč odgovornost za bivajoče kot tako v celoti.

To, da danes znanost z vsem njej pripadnim tehnološkim pogonom, pogreša še neko odgovornost, samo potrjuje, kako sta se znanost in filozofija v temelju razšli. Kje se prične to razhajanje filozofije in znanosti, če vemo, da Grkom *epistḗmē* in *filosofía* načeloma še pomeni isto? Vprašanje je v najtesnejši zvezi s Husserlovim poskusom, da filozofijo znova utemelji kot strogo znanost. *„Filozofija kot stroga znanost"* ni pretenzija po „oznanstvenju" filozofije z rezultati t.i. pozitivnih znanosti, marveč pretenzija po tem, da se filozofija *iz sebe utemelji kot znanost*. Z njo se vračamo k prvotni sopripadnosti *epistḗmē* in *filosofía* pri Grkih. Tako Husserl na začetku svojega zapisa pravi: „Filozofija je od prvih začetkov pretendirala na strogo znanost, in sicer znanost, ki zadovoljuje najvišje teoretske potrebe ter v etično-religioznem oziru omogoča življenje, uravnano po čistih umskih normah." A precej pripomne: „Filozofija ni mogla v nobeni epohi zadostiti zahtevi, da postane stroga znanost..."[7]

[7] E. Husserl, ***Filozofija kot stroga znanost,*** Phainomena I, Ljubljana 1991, str. 5.

Husserl pripoznava, da osvoboditev pretezije po strogi znanosti pri Grkih izhaja iz same nuje, kako in kot kdo si mora človek zagotoviti svoje mesto sredi bivajočega v celoti. Ta pretezija je torej v svojem bistvu *zgodovinska*, t.p.: zadeva dogajanje človeka kot človeka. Brez te pretenzije bi zahodni človek ne „imel" svoje zgodovine; da bi odgovorno bival in tako ohranjal svojo človeškost, mora svojo bitnost vedno znova usklajati z idejo brezpogojne resnice. Samo tako je moč dojeti Husserlovo trditev, kako filozofija doslej ni zmogla zadostiti zahtevi, da postane stroga znanost. To ni nesposobnost kakega filozofa ali pa zla usoda filozofije, temveč *znamenje* zgodovinske določenosti te zahteve odgovornega prebivanja, ki se vedno znova postavlja pred zahodnega človeka. Zaenkrat puščamo odprto, koliko je to znamenje Husserl sam razumel. 12

To, kar ostaja v ideji strogo utemeljene znanosti skozi vso filozofsko tradicijo isto, je samodojemanje filozofije kot znanosti o „resničnih začetkih, o izvorih, *o rizōmata pántōn*"[8], spreminja pa se način, kako in kot kaj se dojema tisto izvorno samo. Razumevanje znanstvenosti znanosti, ki vlada v grški filozofiji, nikakor ni istovetno z onim pojmovanjem znanstvenosti, ki nastopi na začetku novega veka z Descartesom. Tu se spremeni sam smisel utemeljujočega temelja znanosti.[9] Aristotelova *prótē philosophía* postane *sapientia universalis*. Aristotel razume svojo prvo filosofijo kot „*epistēíme tis, hē theoreî tò òn hē ôn kaì tà toúto hypárchonta kat' autó*"[14] Prva počela in vzroki pri Aristotelu zadevajo bivajoče *kot* bivajoče. Descartesu gre nasprotno za spoznanje *kot* spoznanje. Zanj so bistvene *Regulae ad directionem ingenui*, kakor se glasi naslov njegovega zgodnjega dela. V ospredje je stopila človekova spoznavna moč; *hypokeímenon* odslej ni več bivajoče kot se nam samo od sebe kaže, temveč spo-

[8] Ibid., str. 46

[9] Prim. kratko razpravo Karla Heinza Volkmanna-Schlucka ***Die Wandlung des Wissens in sein neuzeitliches Wesen,*** Koeln, 1953. Nanjo se opira tudi Ante Pažanin v svoji knjigi ***Znanstvenost i povijesnost u fenomenologiji Edmunda Husserla,*** Zagreb, 1968. S hermenevtičnega aspekta je to temo obravnaval tudi M. Riedel v študiji ***Die Universalitaet der europaeischen Wissenschaft als beggriffs- und wissenschaftgeschichtliches Problem (Fuer eine zweite Philosophie,*** Frankfurt a.M., 1988).

[14] Aristoteles, ***Met. IV.,*** 1064a.

 znavni subjekt, ki si bivajoče prisvaja kot predmet.

Oznaka „prote philosophia", ki jo vpelje Aristotel, se prek Descartesa (*Meditationes de prima philosophia*) ohrani vse do Husserla.[11] V Aristotelovi ločitvi prve in druge filozofije se morda že na odločilen način naznanja prej omenjeno emancipiranje posameznih znanosti od filozofije, ki kulminira v tem, da filozofija postopoma zgubi (novoveški) značaj „znanosti nasploh" (Descartesova *Sapientia universalis,* Fichtejeva *Wissenschaftslehre,* Heglova *Absolute Wissenschaft*). V drugi polovici 19. st. se tako dokončno uveljavi razlikovanje med filozofijo in t.i. pozitivnimi znanostmi. Postavljeno v nasprotje z „dejstvi" pozitivnih znanosti, se tisto spekulativno v filozofiji, težnja po dvigu čez območje čutno danega tja k nadčutnemu, izkaže kot izmišljen in nesmiseln konstrukt. Zahteva se operiranje z dejstvi, ne pa njihovo utemeljevanje v neki brezpogojni dejanskosti. Filozofska spekulacija postane paradigma za neznanstveno postopanje, ki zavira napredek empiričnega preučevanja v naravoslovnih in duhoslovnih znanosti. Filozofija je potrebna samo še kot splošna teorija znanosti.

Pozitivistični znanstveni pogon, ki nastopi v 19. st., je slep tako za lastno „pozitiviteto" kakor za ono „negativiteto" filozofske spekulacije. Kaj je s to negativiteto? Kako negativiteta sploh zadeva filozofijo? To postane zdaj poglavitno vprašanje mišljenja, ki mu ni zgolj do tega, da se skozi skušnjo negativitete dvigne do svoje zmeraj že predpostavljene „pozitivitete", biti v pomenu bivajočnosti bivajočega. Razvitje drugačne temeljne dispozicije mišljenja je poglavitni problem oz. krizna situacija filozofije po Heglu. In tu, na mestu izvorne *krísis* evropske filozofije in bivanja nasploh, bo Husserl zahteval obnovo filozofije v duhu stroge znanstvene odgovornosti, onkraj iztirjene spekulacije in utirjenih dejstev.

V *Filozofiji kot strogi znanosti* se Husserl kritično sooči z dvema prevladujočima tendencama v ideji znanstvenosti znanosti na začetku 20.st.: naturalizmom in historicizmom. Za obe tendenci je po njegovem značilno *nereflektirano predpostavljanje bivanja* predmetov znanstvene obravnave kot na sebi obstoječih dejstev. Enkrat gre za izenačevanje znanstvenosti znanosti z naravoslovnim objektivizmom, drugič pa za

[11] Predavanja iz zgodovine filozofije v zimskem semestru leta 1923/24 z naslovom ***Erste Philosophie.***

reduciranje objektivne veljavnosti znanstvenih spoznanj na 14
historična dejstva. Akademski dvoboj med naturalisti in historicisti sam po sebi ne bi bil niti nevaren niti zanimiv, če se izza njega ne bi odstiralo brezno „najradikalnejše *življenjske* stiske, stiske, ki ne popusti na nobeni točki našega življenja".[12] V času, ko so, kot pripoznava Husserl, vse norme, ki bi smiselno urejale življenje, „postale sporne ali empirično falsificirane in jim je odvzeta njihova idealna veljavnost", se naturalisti in historicisti „bojujejo za svetovni nazor, toda eni in drugi so, vsak s svoje strani, na delu zato, da bi preinterpretirali ideje v dejstva in vso dejanskost spremenili v nerazumljivo brezidejno zmes 'dejstev'. Praznoverje dejstev je skupno obojim."[13]

Vero v dejstva, ki je lastna pozitivistični nastrojenosti obeh „strank v sporu", ocenjuje Husserl za navadno praznoverje. „Vera v dejstva" je samoumevno prepričanje, da je vse to, s čimer imam praktično ali teoretsko opraviti, samo po sebi dejansko, bivajoče. Kaj je narobe s tem prepričanjem, mar ni povsem normalno in celo potrebno? V čem je praznovernost takega prepričanja? Mar imajo prav „iracionalisti", ko trdijo, da je vse zgolj videz in razen tega nič?

Problem je v tem, da je sama vera v dejstva „iracionalna", kolikor ni iznesena racionalna podlaga zanjo. Tisto, kar tej veri manjka, je kritični preudarek: *kako to, kar je, zame sploh je?* S tem se znajdemo pred vprašanjem *uma in dejanskosti* ter *razmerja* med njima, ključnim vprašanjem vse evropske filozofije od Parmenida naprej. Od odgovora na to vprašanje si je Husserl obetal tudi rešitev one „neznosne stiske, ki ne popusti na nobeni točki našega življenja". Obnova umnosti je torej v funkciji omogočanja življenja v umni smotrnosti. Drugo ime za to obnovljeno umnost je *fenomenologija*. V čem je umnost fenomenologije?

Husserl označuje fenomenologijo kot *bistvogledje*, t.j. neposredno zrenje bistev, idej ali eidosov. Za „bistva" ne moremo reči, da realno bivajo, imajo pa neko idealno veljavnost. Ta naj bi se po Husserlu izpričevala neposredno v zoru in ne šele posredno na podlagi abstrakcije od realno danega. Fenomenološki koncept „bistva" tako ni omejen zgolj na bistvo v pomenu „realitas rerum".

Vse realno dano je lahko uzrto le v luči preddanih eidosov. Evidenca realnega je odvisna od evidence idealnega. Kaj

[12] E. Husserl, ***Filozofija kot stroga znanost,*** str. 42.
[13] Ibid., str. 42/43.

15 pravzaprav menimo z „realnim"? Vse, kar v znanstvenem in predznanstvenem življenju postavljamo kot bivajoče, vključno z nami samimi. Torej, tako fizične kakor tudi psihične danosti. Toda, mar je psihično doživljanje upravičeno obravnavati na isti način kot naravne stvari? Doživljaje vendarle doživljamo v neposrednem doživljanju ali podoživljanju. Psihični fenomeni so prav fenomeni in ne substancialne enote. Medsebojno povezovanje doživljajev v enotni doživljajski tok ni kako amorfno dogajanje, marveč bistveno strukturirana zavest. Vse psihično doživljanje ima — kakor ugotavlja Husserl za Brentanom — značaj „zavesti o nečem", intencionalnosti. T.i. empirična psihologija, ki — po vzoru naravoslovja — v psihičnem doživljanju išče vzročno-posledična razmerja, principielno falsificira svoj predmet. Psihične doživljaje je moč adekvatno zajeti in opisati samo na podlagi neposrednega uzrtja njihovih bistev, torej fenomenološko.

Toda fenomenološko raziskovanje se ne omejuje na področje take, s fenomenologijo prenovljene psihologije, temveč sega mnogo dlje, na področje vednosti kot take. Fenomenologija prevzema nalogo filozofije: izvorno pojasniti razmerje med umno zavestjo, ki meri na resnico ter dejanskostjo, ki se izpričuje kot resnična. „Kaj pomeni to, da predmetnost *je* in da se kot bivajoča in kot tako-bivajoča izkazuje v spoznanju, mora postati evidentno in s tem popolnoma razumljivo prav čisto iz zavesti same. Za to pa je potreben študij celotne zavesti, kajti le-ta vstopa v možne spoznavne funkcije z vsemi svojimi oblikami. Kolikor pa je vsaka zavest 'zavest o' vključuje bistveni študij študij pomena zavesti in predmetnosti kot take."[14]

Zavest je vselej naravana na nekaj, t.p. konstitutivna za svoj predmetni korelat. Struktura intencionalnosti zavesti sama po sebi vodi h korelativnemu načinu preučevanja, ki je osnovni spoznavni kanon fenomenološke metode.[15] V na-

[14] Ibid., str. 15.

[15] Prim. ***Selbstdarstellung im Philosophen-Lexikon, Ausaetze und Vortraege*** (1922–37), ***Husserliana XXVIII,*** The Hague/Boston/Lancester, 1989, str. 246: Tu (v ***Filozofiji Aritmetike***) znotraj neke specialne raziskave nastopi temeljni filozofski motiv, ki bo za nadalje odločilnega pomena: korelativni način obravnave. Enotnost napona hkrati subjektivno in objektivno naravnanega vpraševanja je najbolj samosvoj in najplodnejši Husserlov nastavek, ki v svojem naraščajočem poglabljanju in preobražanju opredeljuje etape, v katerih je naposled prišla do preboja nova ideja filozofije." Članek je za Ziegenfussov leksikon leta 1937 ob Husserlovem sodelovanju sestavil Eugen Fink.

sprotju z naturalistično spoznavno teorijo, ki izhaja iz predpostavke ločenosti subjekta in objekta spoznanja in naknadno utemeljuje relacijo med njima, je izhodišče fenomenološkega preučevanja v predpostavki vselejšnje subjektivno-objektivne korelacije spoznanja in spoznanega. Zato ideja fenomenološke umske kritike ne sega samo čez območje psihologije, marveč tudi čez območje vsake, na psihologiji zasnovane spoznavne teorije. Husserlovo striktno ločevanje 'fenomenološke in psihološke naravnanosti[16] zadeva tudi ločitev fenomenologije od tradirane spoznavne teorije. Psihologija preučuje zgolj empirično, realno zavest, fenomenologija pa „čisto zavest", t.j. zavest v svoji idealni intencionalni strukturiranosti. Prav tako bi lahko rekli, da fenomenologijo zanima ideal spoznanja in ne realen spoznavni proces. 16

Husserlova zahteva po fenomenološki utemeljitvi filozofije kot stroge znanosti sloni na postavki vnaprejšnjega očiščenja zavesti in njej pripadne predmetnosti od vsakega realnega bivanja. S tem Husserl sprejema ali pa prevzema ločevanje dveh načinov biti: idealne veljavnosti in realnega bivanja. Ta dva načina biti in njuno ločevanje za Husserla sama po sebi nista vprašljiva; ključni problem je zanj v tem, kako območje umnosti (in s tem idealnosti) zavarovati pred naturaliziranjem, ki „onemogoča gledanje idej", in historiciranjem, ki zavrača objektivno, univerzalno veljavnost znanstvenih spoznanj. Področje idej in umnosti, v kateri se te ideje izpričujejo, je tuje tako naturalistom kot historicistom.

Husserl zelo ostro zavrača svetovnonazorsko idejo filozofije, t.j. filozofijo kot „duh časa" (ki so jo zagovarjali historicisti, med katere je Husserl uvrstil tudi svojega sodobnika in prijatelja Diltheya), iz same „odgovornosti do človeštva. Zavoljo časa ne smemo opustiti večnosti; da bi ublažili svojo stisko, ne smemo stiske nad stiskami zapustiti našim zanamcem kot neko končno neiztrebljivo zlo. Stiska izhaja tu iz znanosti. Samo znanost pa lahko premaga stisko, ki izhaja iz znanosti".[17] Ideja znanosti je po Husserlu nadindividualna in nadgeneracijska, z eno besedo večna. Pa vendar, zakaj se potem njej lastna kriza izkazuje kot „stiska časa"? Zakaj je za v tem času mislečega človeka neznosna? Mar zunajčasovni „znanstveni subjekt" lahko trpi ali prenese takšno razpolo-

[16] ***Filozofija kot stroga znanost,*** str. 15

[17] Ibid., str. 45.

17 ženje? Probleme, ki prihajajo iz znanosti, resda lahko rešuje samo znanost, toda ali je ona zmožna rešiti tudi problem znanosti in njene znanstvenosti kot take? S tem vprašanjem trčimo ob problem *zgodovinskosti* ideje znanosti oziroma ideje filozofije kot stroge znanosti. To zgodovinskost Husserl vsaj do neke mere tudi sam pripoznava, saj opozarja na njeno grško poreklo, njeno novoveško preobrazbo in konec koncev na njeno falsificiranje v 19. st. Vendar vse zgodovinsko in tako tudi človeško obravnava zgolj kot *realno bivajoče*. Mar je konkretni človek v svojih praktičnih ali teoretskih zadržanjih neko realno bivajoče? Kakšen smisel ima potem pripoznanje intencionalnega bistva zavesti?

Evropski človek se po Husserlu nahaja (vedno znova) pred eno edino zgodovinsko nalogo, da v ideji absolutno veljavne resnice utemelji svoje bivanje kot zgodovino nadzgodovinskih umskih smotrov; s tem je zgodovinska končnost slehernega individuuma postavljena v funkcijo neskončnega uveljavljanja umskih interesov. In kaj je poglavitni interes uma? Utemeljiti dejanskost, bit, in jo s tem postaviti kot življenjsko vrednoto. Evropskega človeka vredno življenje je edinole umno življenje. Evropski človek raje zanika življenje, kakor da bi se odpovedal umnosti življenja. To pove: um in po njem postavljeni smoter se dvigujeta *nad* življenje samo. Podrejanje interesa življenja, ki je vselej končen, interesu uma, ki je vselej neskončen, sploh ni tako ne-dolžno, kakor se morda na prvi pogled zdi. Svoboda do življenja, umna izbira življenja se v zadnji instanci izpričuje kot svoboda *od* življenja. Kjer ni več možnosti umnega iz-bora življenja, ga je še zmeraj moč zanikati. In kaj drugega je imel Husserl pred očmi, ko je govoril o neznosni stiski časa, kot nemoč radikalnega umnega iz-bora? Njega samega je pred življenjskim pesimizmom obvaroval edino pogled navzgor v področje čiste umnosti.[18] Vzdržal je v upanju, da mu bo od tam prišla presvetlitev življenjskega sveta. Toda, zakaj je ta življenjski svet pred to presvetlitvijo in brez nje mračen, svet senc, prav takšen kot ga opisuje Platon v svoji *Prispodobi o votlini*?

[18] Prim. uvodno študija Ivana Urbančiča k prevodu ***Kartezijanskih meditacij*** (Ljubljana, 1975).

HUSSERLOVA DOLOČITEV ČISTE ZAVESTI KOT ABSOLUTNE BITI

Husserl izhaja iz vprašanja, *kako* to, kar mi velja kot tako in tako dejansko, *zame* sploh *je* dejansko? Kje je evidenca tega prepričanja oz. vere v dejanskost? Bližina kantovskega vprašanja po apriornih pogojih izkustva nasploh je tu več kot očitna.

Husserlovo navezavo na Kanta je moč zaznati že v *Logičnih raziskavah*, ne samo pri obravnavi logike kot znanosti o znanosti v *Prolegomenah*, marveč tudi tam, kjer se je še najbolj približal tematizaciji pomena biti, namreč ob razvitju fenomenološkega pojma evidence in kategorialnega zora v *6. Logični raziskavi*. Tam med drugim izrecno pritegne znani Kantovi tezi, da bit ni realen predikat: „Tu se spomnimo na Kantov stavek: Bit ni *realen predikat*. Četudi se (ta stavek, op. D.K.) nanaša na eksistencialno bit, na bit 'absolutne pozicije', kakor jo je Herbart tudi imenoval, pa ni nič manj primeren za predikativno in atributivno bit. Vsekakor meni ravno to, kar hočemo tu pojasniti. Lahko vidim barvo, ne pa barvnobiti (Farbig-sein)."[19] In še nadaljnje fenomenološko pojasnilo: „V sferi tako razumete čutne zaznave in ustrezno *čutnega zora* nasploh — te širine govora o čutnosti se čvrsto držimo — ne najde tak pomen, kakršen je pomen besede *bit*, nobenega možnega korelata in zato nobene možne izpolnitve v aktih take zaznave. Kar velja o biti, velja očitno tudi za vse siceršnje kategorialne forme v izjavah, pa naj v enotnost stavka medsebojno spajajo sestavne dele terminov ali termine same."[24]

Bit, in z njo tudi sleherna druga kategorija, ni nič realno bivajočega in se zato ne more nazorno izpolnjevati v čutnem zaznavanju. Ta ugotovitev ni že rezultat fenomenološke kritike spoznavne zmožnosti, marveč šele njeno pravo izhodišče. Husserl pripoznava, da pojem zrenja sega čez območje čutno zaznatnega, torej tudi v območje bistvenih splošnosti, kategorij, ki formirajo „čutni material". Tisto nadčutno, kategori-

[19] E. Husserl, ***Logische Untersuchungen II/2 (LU II/2), VI. Elemente einer phaenomenologischen Aufklaerung der Erkenntnis, Husserliana XIX***, 1984, str. 665. Razmerje med Kantovo in Husserlovo filozofijo podrobno obravnava Anton Žvan v svoji doktorski disertaciji ***Transcendentalna filozofija pri Kantu in Husserlu*** (Ljubljana, 1978).

[24] Ibid., str. 667.

alno, se lahko nazorno izkazuje v ustreznih kategorialnih zorih. Nazorno izkazovanje ni omejeno zgolj na izkazovanje čutnega. Povedano v govorici prej navedene Kantove teze: bit sicer ni realen predikat, lahko pa je „idealen predikat", idealen korelat čistega zrenja. S tem se odpre prostor *apriornega* spoznavanja, bistvogledja, eidetike.

Husserl motri pojem biti znotraj sfere bistev, ki imajo, v nasprotju z realno bivajočim, neko idealno veljavnost. Razlika med predmeti kategorialnih zorov in predmeti čutnih zorov temelji na ločevanju idealne veljavnosti in realnega bivanja, torej na dvojnem pojmovanju biti. Če je idealna veljavnost samo en način biti, zakaj se potem zorna izpolnitev pomena biti išče zgolj v sferi idealnih bistev? Domnevamo, da je to specifičen interes uma samega. Ta postane očiten šele ob Husserlovem „zasuku" k transcendentalni fenomenologiji. Šele z njim se zares zaostri vprašanje, ali je to ohranjanje idealnosti biti resnično v interesu radikalne vrnitve k stvarem samim, ki je deklarirana pot fenomenologije, ali je to zgolj interes vase zagledane umnosti, v službo katere je vpeta fenomenologija kot metoda?[21]

Fenomenološki transcendentalni zasuk je izrecno nakazan v Husserlovih predavanjih *Ideja fenomenologije* iz leta 1907, ki so izšla šele posthumno. Prve nastavke metodičnega transcedentalizma pa je moč zaznati že v *Logičnih raziskavah*. V *Uvodu* k drugemu zvezku govori Husserl o protinaravni oziroma antipsihologistični zrenjski in miselni naravnanosti fenomenološkega raziskovanja, kjer se, namesto da kar izvršujemo vsakovrstne akte (intencionalne doživljaje), obrnemo k re-fleksiji teh aktov. Povedano še drugače: namesto da z akti postavljamo razmerje do predmetnosti, naredimo sam akt za predmet. Fenomenološka deskripcija ima torej karakter *refleksije*, vzvratnega razsvetljevanja. Husserl se tu še ne sprašuje o izvoru tega razsvetljevanja aktov in njihovih korelativnih predmetov. Tematizacija tega izvora, ki bo označen tudi kot izvor vse biti, je ključni razlog transcendentalističnega zasuka v fenomenološkem raziskovanju.

Fenomenološka refleksija je potrebna zato, da se feno-

[21] Glede ločevanja idealne in realne biti v ***Logičnih raziskavah*** prim. študijo Jamesa R. Menscha ***The question of Being in Husserl's Logical Investigations,*** Phaenomenologica 81, The Hague/Boston/London, 1981.

meni šele izrecno pokažejo *kot* fenomeni. Nereflektirani zavesti 20
fenomeni kot fenomeni niso dostopni. Tu velja opozoriti na Husserlovo etimološko razlago besede *phainómenon* v predavanjih *Ideja fenomenologije:* „Beseda fenomen je zaradi bistvene korelacije med *pojavljanjem* in *pojavljajočim* dvopomenska. *Phainómenon* pravzaprav pomeni 'pojavljajoče' in se vendar pretežno rabi za pojavljanje samo, subjektivni fenomen (če je dovoljen ta grobo psihološko napačno razumljeni izraz)."[22] Fenomen se *kot* fenomen naznanja skozi ko-relacijo pojavljanja (subjektivna plat) in pojavljajočega (objektivna plat). Korelativno bistvo fenomena, fenomen v fenomenološkem smislu, je „pojavljajoče v svojem pojavljanju". To postane razvidno v izrecni fenomenološki refleksiji. Kje je zdaj izvor svetlosti, ki *omogoča* pojavljajoče v svojem pojavljanju? Prihaja ta svetlost iz subjekta, ki je izvrševalec refleksije? Če hočemo strukturo „pojavljajočega v svojem pojavljanju" obdržati v njeni enotnosti, potem je izvor te svetlobe moč iskati edino v *vmesnosti* pojavljajočega in pojavljanja, *vmesnosti* subjektivnega in objektivnega. Ta vmesnost je *obzorje* za vse zore in tudi za refleksijo, v kateri postane to obzorje kot tako razvidno.

Naravna, nerefletirana zavest ne vidi obzorja, v katerem je tisto, kar gleda, gledano; ostaja slepo zaverovana v gledano. „Pojavljajoče v svojem pojavljanju" je v naravni naravnanosti zavesti *pre-zrto* zavoljo slepe težnje k postavljanju bivanja pojavljajočega zunaj načinov njegovega vsakokratnega pojavljanja. Ta zaslepljenost je lastna tudi vsem pozitivnim znanostim.

V prvem poglavju *Idej I,* ki nosi naslov *Dejstvo in bistvo,* je ponovna izpostavitev razlike med bistvom, eidosom, ter individualno posamezno eksistenco podlaga za klasifikacijo posameznih znanosti (in njihovih predmetnih območij) na eidetične in izkustvene znanosti. Slednje po Husserlu karakterizira naravna spoznavna naravnanost, ki nekritično predpostavlja realno bivanje svojih predmetov. Pozitivne izkustvene znanosti imenuje Husserl tudi znanosti o dejstvih ali znanosti iz sveta (Wissenschaften von der Welt), namreč „sveta" kot „celotnega obsega predmetov možnega izkustva in izkustve-

---

[22] E. Husserl, ***Die Idee der Phaenomenologie,*** Husserliana II, Haag 1958, str. 14. Prim. razpravo Klausa Helda ***Husserls Rueckgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phaenomenologie*** (v: ***Dialektik und Genesis in der Phaenomenologie,*** Phaenomenologische Forschungen X, Freiburg/München, 1980, str. 89—145.

21 nega spoznanja".[23] Med take „naivne" znanosti uvršča vse naravoslovne in duhoslovne znanosti.

Za individualno bivanje dejstev v realnem prostoru in času je značilno, da se lahko vsak čas spremenijo, in sicer „po svojem lastnem bistvu". Husserl ugotavlja: „da spada k smislu slučajnega prav to, da ima neko bistvo, in s tem neki eidos, ki ga je moč čisto dojeti,"[24] Slučajnost dejstev je moč utemeljevati v nujnosti njim pripadnih bistev. Bistva so utemeljujoča za dejstva. Skladno s tem so tudi vse izkustvene znanosti v pogledu utemeljitve odvisne od eidetskih znanosti, ki jih Husserl ločuje na formalne in materialne. Prve (mednje npr. spada formalna logika) utemeljujejo zakone, ki spadajo k bistvu predmetnosti nasploh, druge pa imajo za svoj predmet splošna materialna bistva (tako ima npr. ontologija narave za predmet naravo nasploh). Te materialne eidetske znanosti imenuje Husserl tudi *regionalne ontologije.*

Tovrstno razmejevanje eidetskih in izkustvenih znanosti je posel čiste logike. Vendar pa čista logika kot splošna teorija znanosti ni tudi že vrhovna teoretska znanost, prva filozofija. Logična umnost ni univerzalna umnost. Svet kot tak za logiko sploh ni razviden. Dostop do evidence sveta, t.j. horizonta, ki zaobsega Vse, nam zagotavlja šele fenomenološki um, katerega umnost Husserl v *Idejah I* takole opredeli: *„Na principu vseh principov: da je sleherni originalno dajajoči zor izvor spoznanja, da je vse, kar se nudi v 'intuiciji', preprosto za sprejeti tako kot se daje, toda tudi v mejah, v katerih se tu daje,* nas ne more premotiti več nobena zamisljiva teorija."[25]

Da bi umeli svet kot tak, se moramo nujno dvigniti do tistega, kar je zmožno umevati svet kot tak, do uma — t.j. zavesti v pregnatnem smislu, ki ne le slepo verjame v dejanskost sveta, marveč jo je sposobna tudi kritično utemeljiti, in sicer na podlagi „originalno dajajočega zrenja". Ta umska kritika je možna šele na podlagi predhodnega kritičnega zadržanja do vere v dejanskost sveta, ki je vselej tudi moj življenjski svet. Vse, kar srečujem v svetu, vse kar v njem spoznavam, si želim ali hočem, mi velja za dejansko. Vključno z menoj samim. Ta nagon po postavljanju dejanskosti označuje

[23] E. Husserl, ***Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, Erster Buch: Allgemeine Einfuerung in die reine Phaenomenologie,*** Husserliana III, The Hague, 1950, str. 11

[24] Ibid., str. 12

[25] Ibid. str. 43

Husserl kot *generalno tezo naravne naravnanosti*, ki anonimno prežema vse cogitationes mojega cogito. Kritična utemeljitev dejanskosti, kot specifično filozofsko stremljenje, lahko vdre v pozitiviteto te naravne tetike našega danzadnevnega življenja le kot negativni svobodni akt, s katerim se vdržim slehernega postavljanja dejanskosti. Husserl ga takole opredeli: „ne negiram tega 'sveta', kot da bi bil sofist, ne dvomin v njegovo bivanje, kot da bi bil skeptik, temveč vršim 'fenomenološko *epochē*', ki mi popolnoma zapre sleherno sodbo o prostorsko-časovnem bivanju."[26] Z *epochē* izključim vsa moja mnenja, vsa verovanja, vse trditve o bivajočem, vsa znanstvena spoznanja o entitetah tega sveta, celo logične zakone. Kako pa je z menoj, ki vršim to epoche? Tudi če izključim postavko mojega realnega jaza, je še zmeraj aktualna neka zavest o tej izključitvi. Te evidence ni moč z ničemer izključiti in je zato absolutno gotova. Z njo pa tudi možnost vsega, kar tej zavesti pripada. 22

Epochē tako omogoča dostop do bistvene pozitivitete regije čiste zavesti in njenih korelatov, ki zdaj iztopi kot absolutno evidentna sfera fenomenološke znanosti. Fenomenološka *epochē* se ne pokriva z Descartesovim univerzalnim dvomom, čeprav ga Husserl navaja kot paradigmatski primer *epochē*. S fenomenološko oz. transcendentalno *epochē* sicer izključim svet kot „dejstvo", vendar ne zato, da bi negiral njegov obstoj, marveč zato, da zadobim svet kot eidetski korelat čiste zavesti.

Z *Epochē* se odpira možnost za *temeljno konstitucijo* dejanskega v njegovi danosti za zavest. Vse, kar je, je, kolikor je dano za zavest, kolikor je smiselno konstituirano po zavesti. Naravni naravnanosti se tisto dejansko nasprotno kaže kot neodvisno od zavesti, kot zavesti transcendentno in nasebno bivajoče. V fenomenološkem transcedentalnem pogledu se sleherna postavljena transcendenca izkazuje zgolj kot imanentna transcendenca. Zato transcedentalna fenomenologija ne išče v smeri *absolutno* (*na sebi*) *dejanskega* oz. *bivajočega*, tako kot tradicionalna metafizika, marveč v smeri *absolutno danega*. Toda ta usmeritev h kritiki spoznanja samo navidez nima ontoloških oziroma metafizičnih pretenzij. V resnici gre prav za to, da se čista zavest zavoljo svoje absolutne samodanosti utemelji kot absolutno bivajoča in tako temeljna bit. Že v predavanjih *Ideja fenomenologije* Husserl omenja potrebo

[26] Ibid., str. 65

po „znanosti o bivajočem v absolutnem", ki izrašča iz fenomenološke teorije spoznanja nasploh.[27]

Transcendentalno zasnovana fenomenologija je prva znanstvena metoda in prva znanost filozofije. Kot znanstvena metoda (neposrednega zornega izpričevanja), ima lahko za predmet vse, kar se nekako daje za zavest. Kot znanost filozofije pa ima — na podlagi redukcijskih postopkov — pred sabo eno, enotno in enovito predmetnost — sfero čiste zavesti in njej sopripadnih korelativnih eidosov. S tem ko je zagotovljen „fenomenološki residuum", ki „v sebi skriva vse svetne transcendence in jih v sebi 'konstituira'"[28], je odločeno o fenomenološki „stvari sami", in sicer tako, da je čista zavest samo sebe določila za temeljno bit vse biti. Na podlagi česa je ta določitev izoblikovana? Fenomenološke redukcije gotovo niso ta podlaga, marveč zgolj neko sredstvo, in to sredstvo čiste zavesti oz. čistega jaza. Ta je prav toliko preostanek transcendentalne redukcije kot idealna predpostavljenost njene možnosti. Čisti jaz ne zapade okrožju redukcije, ker jo sam okroža. Kot krog bitne identitete, ki sveti skozi vse: „njegov 'pogled' gre 'skozi' vsak aktualni cogito na predmetno. Ta žarek pogleda (Blickstrahl) je nekaj, kar se z vsakim cogito menja, z vsakim novim cogito švigne ven in z njim izgine. Jaz pa je nekaj identičnega."[29]

Namen reducirajočega in ideirajočega izščiščevanja je v tem, da na podlagi čistega zrenja zadobimo eidos sveta kot univerzalnega obzorja vseh delnih obzorij, ali, kakor pravi Husserl, regionalnih ontologij. Ker pa je potreben pregled oziroma *nad*-zor nad temi regionalnimi obzorji mora nosilec fenomenoloških redukcij — čisti jaz — postaviti svoj zor kot obzorje nad obzorji, kot regijo nad regijami. Prav gotovo ni brez pomena, da v *Logičnih raziskavah* Husserl postavko čistega jaza še ocenjuje kot navaden metafizičen konstrukt. Uvedba čistega jaza je izključno v funkciji zasnutka univerzalne transcedentalne filozofije. V njeni luči se fenomenologija Husserlu odstira kot „skrito prizadevanje celotne novoveške filozofije".[30] Poglavitno prizadevanje novoveške filozofije pa nič drugega kakor: apriorna konstitucija objektivitete v zmeraj

---

[27] E. Husserl, ***Die Idee der Phaenomenologie, Husserliana II,*** Haag, 1958, str. 23.
[28] ***Ideen,*** str. 107.
[29] Ibid., str. 123.
[30] Ibid., str. 133

že pred-postavljeni subjektiviteti. S transcendentalnim obratom se torej vprašanje izvora svetlosti, ki omogoča „pojavljajoče v svojem pojavljanju", odloči v korist reflektirajoče subjektivitete, ki si postavlja nasproti vso objektiviteto. Kljub načelno upoštevani enotnosti fenomenov, „pojavljajočega v svojem pojavljanju", Husserl vseeno pristaja na razcep subjektivne in objektive biti in daje prednost prvi. Fenomenološka *epochē* in njej pripadne redukcije, ki naj bi ta razcep „preprečile", ga v resnici šele dodobra omogočajo: „S fenomenološko redukcijo se nam je podelilo prostranstvo transcendentalne zavesti kot v določenem smislu 'absolutne' biti. To je prakategorija biti nasploh (ali v našem jeziku praregija), v kateri koreninijo vse druge bitne regije, na katero se po svojem bistvu nanašajo, od katere so zato vse bistvenostno odvisne. Kategorialni nauk mora na vsak način izhajati iz te najradikalnejše bitne razlike — biti kot *zavesti* in biti kot v zavesti 'oznanjujoči' se, 'transcendetni' biti — ki je, kot vidimo, lahko zadobljena in upoštevana v svoji čistosti le po metodi fenomenološke redukcije. V tem bistvenem odnosu med *transcendentalno* in *transcendentno* bitjo temeljijo odnosi (ki smo jih že ponovno utemeljevali, a jih bo pozneje treba raziskovati še bolj poglobljeno) med fenomenologijo in vsemi drugimi znanostmi, odnosi, ki imajo ta smisel, da se območje gospostva fenomenologije na poseben način razprostira čez vse druge znanosti, ki jih vendarle izključuje."[31] 24

V *Idejah I* (2. poglavje *Zavest in naravna dejanskost* ter 3. poglavje *Regija čiste zavesti*) se srečamo s pravo *gigantomachía perì tês ousías*, le da je, to moramo precej pripomniti, bistven poudarek na nosilcih biti, gigantih, in ne toliko na biti kot taki. Gre za določitev razlike med bitjo zavesti in bitjo realnosti, ki je v najtesnejši povezavi s prej omenjeno ločitvijo idealne in realne biti. Obravnava poteka v okviru eidetske deskripcije aktov zavesti ali „cogitationes" (prevzemanje descartovskih konceptov ima tu seveda ključen pomen) še pred sleherno *epochē*.[32] Opraviti imamo torej z zavestjo v njeni naravni naravnanosti; aktualni ali pa inaktualni doživljaji konkretnega ega (jaz mislim, jaz čutim, jaz sodim, jaz fantaziram itn.) so vselej neka zavest o nečem. Na eni strani je jaz, ki izvršuje akte, cogitationes, na drugi strani pa to, na kar

[31] Ibid., str. 159
[32] Ibid., str. 69.

25 so ti akti naravnani. Če vzamemo za primer zaznavo, potem je zavest o zaznanem aktualno prisotna v moji zavesti. Konkretne stvari, na katero sem zaznavno naravnan, pa nikakor ni moč obravnavati kot sestavine zavesti. V zavesti je samo zavest o njej. Zaznava zaznavanja nečesa je imanentno dana v moji zavesti, stvar, ki jo zaznavam, pa ostaja zunaj zavesti, transcendentna. Posredna danost materialnih stvari se torej principielno razlikuje od neposredne danosti doživljajev v zavesti. Materialne stvari se nam dajejo zgolj prek pojavljanj ali odtenkov (Abschattungen), torej vselej parcialno, doživljaji pa se nasprotno nikoli ne dajejo zgolj parcialno prek odtenkov, marveč v celoti. Husserl pravi: „V *naravnost nepogojeni* splošnosti oz. nujnosti ne more biti stvar realno imanentno dana v nobeni možni zaznavi, v nobeni možni zavesti nasploh. Tu bije v oči nadvse bistvena razlika med *bitjo kot doživljajem in bitjo kot stvarjo.* K vsakemu regionalnemu bistvu 'doživljaj' (specielno k regionalni partikularizaciji cogitatio) principielno spada to, da je zaznaten v imanentni zaznavi, k bistvu prostorsko-stvarnega pa, da to ne more biti."[33]

Skozi različne faze zaznavanja ali pa zgolj predočevanja ostaja zaznana stvar tisto identično eno, vendar nikoli ni dana povsem adekvatno, ker so zmeraj možna še nadaljna pojavljanja, določanja prek odtenkov. Posamezna zaznava je torej vedno pospremljena z neskončnim horizontom določnenedoločnosti, ki „terja" nadaljne zaznave. Inadekvatno dajanje prostornih stvari je zato načeloma neodpravljivo. Husserl pripoznava, da se tudi doživljaji sicer lahko dajejo inadekvatno, ker so v neprestanem toku, vendar na bistveno drugačen način kot stvari (podrobnejša obravnava tega tipa inadekvatnosti v *Idejah I* umanjka). Za Husserla je najpomembneje to, da k bistvu doživljaja spada možnost njegove refleksije in da je v tej refleksiji reflektirani doživljaj absolutno (ne pa zgolj parcialno) dan. Če zaznavam mizo pred menoj, lahko sicer podvomim v dejanski obstoj te mize, ne morem pa dvomiti v obstoj zaznave o tej mizi. To, da jaz zaznavam, mislim, sodim in končno sem, je absolutno gotovo. Moja eksistenca je absolutno nujna. Parcialno dajanje stvari prek odtenkov pa nasprotno vselej dopušča možnost, da stvar lahko tudi ne bi eksistirala. Eksistenca stvari je zgolj slučajna. Husserl pravi:

[33] Ibid., str. 87

„Teza sveta, ki je 'slučajna', je torej nasprotna tezi mojega čistega jaza in jaz-življenja, ki je 'nujna', kratkomalo brezdvomna. Vse živo dano stvarno lahko tudi ni, noben živo dan doživljaj pa ne more tudi ne biti: to je bistveni zakon, ki definira to nujnost in ono slučajnost."[34]

Iz tega eo ipso sledi, da zavest lahko obstaja tudi brez realnega, medtem ko realno ne more obstajati, ne da bi bilo v relaciji do zavesti. *„Imanentna bit je torej brezdvomna v smislu absolutne biti, da principielno nulla 're' indigit ad existendum. Po drugi strani je svet transcendentne 'res' vseskozi navezan na zavest, in sicer ne logično izmišljeno, temveč aktualno."*[35]

Husserlova razmejitev imanentne ali absolutne biti zavesti od transcendentne ali zgolj fenomenalne biti realnosti se izteče v ugotovitvi, da med eno in drugo bitjo „zeva prepad smisla".[36] Toda očitno bi bilo ustrezneje reči: smisel je na strani zavesti, prepad pa na strani realnosti. Zavest je smisel-podeljevalna in zato prva bit, realnost pa zgolj smiselno (po zavesti) podeljena in zato zgolj drugotna bit. „Tako se sprevrne celotni smisel govora o biti. Bit, ki je za nas prva, je na sebi druga, t.p. je, kar je, zgolj v 'odnosu' do druge."[37] Toda ta sprevrnitev smisla biti že predpostavlja dvo-umnost biti, homogeno transcendentalno bit in heterogeno transcendentno bit. V interesu uma je, da vso heterogeno realnost zadrži v imanenci nereduktibilnega področja čistega jaza, ker mu drugače grozi ne-um oz. ne-smisel. Zato se vse „realne enotnosti" obravnavane kot „enotnosti smisla", ki predpostavljajo „smisel-podeljevalno zavest".[38] Smisel-podeljevalna zavest pa ni nič drugega kot *volja* po bitni identiteti: obdržati vso bit v *gotovosti* biti. Sprevrnjenost smisla govora o biti pomeni, da „stvar sama" govori v smislu gotovosti biti in ne v smislu bit kot take.

Volja po bitni identiteti je skrito jedro problematike intencionalnosti, ki jo Husserl v *Idejah I* izrecno povezuje s problematiko uma nasploh. „Zavest ni naziv za 'psihične kom-

[34] Ibid. str. 98

[35] Ibid. str. 104. To določitev imanentne biti zavesti podrobno obravnava R. Boehm v razpravi ***Zum Begriff des „Absoluten" bei Husserl,*** Zeitschrift fuer philosophische Forschung 13, 1959, str. 214—42.

[36] ***Ideen.,*** str. 105

[37] Ibid., str. 106.

[38] Ibid, str. 120.

27 plekse', za stopljene 'vsebine', za 'svežnje' ali toke 'občutkov', ki, v sebi brezsmiselni, tudi v poljubni mešanici ne morejo prispevati nobenega smisla, temveč docela 'zavest', izvir vsega uma in neuma, vsega pravega in nepravega, vse realitete in fikcije, vsega vrednega in nevrednega, vsega dejanja in nedejanja."[39]

Husserl deli doživljaje v dva reda: v senzualne doživljaje, čutne vsebine (barvne in tonske date, občutja ugodja, bolečine, itn.), ki same po sebi niso intencionalne, so pa komponente intencionalnih aktov, in v doživljaje, ki nosijo v sebi intencionalnost. Razliko med tema dvema redoma doživljajev opredeljuje tudi kot razliko med senzualno *hýle* (snovjo) in intencionalno *morfé* (formo). Intencionalni doživljaji podeljujejo smisel, čutne date pa prispevajo snov za intencionalna oblikovanja. Fenomenološke eidetske analize (ki sledijo transcendentalni redukciji) so osredotočene na polje „smisla" oz. „podeljevanja smisla". Izhodišče te analize je paralelizem med reelnimi noetičnimi komponentami doživljaja — *noezami* — in njegovo nereelno intencionalno „noematično vsebino" — *noemo*. Spremembam noeze (polje konstituirajoče enotnosti) korelativno ustrezajo spremembe noeme (polje konstituirane enotnosti). Na eni strani imamo različne načine doživljanja, na drugi strani pa to identično doživljeno kot tako: Zaznavanje ima svojo noemo v zaznanem kot takem, spominjanje v spominjanem kot takem, predočevanje v predočenem kot takem itd. Z noemo, tem identičnim „kako" v različnih načinih doživljanja, ki je imanetno dano v doživljaju, čeprav ni njegova reelna sestavina, se vzpostavlja predmetni odnos. „Vsaka noema ima svojo *'vsebino'*, namreč svoj 'smisel', in se prek njega nanaša na 'svoj' *predmet*."[40] Širše vzeto pomeni noema toliko kot *„smisel"*; v ožjem pomenu pa „smisel" oziroma „predmetni smisel" ne zaobsega polne noeme, marveč zgolj njeno „noematsko jedro".

K polni noemi spadajo — poleg noematskega jedra — še dve vrsti karakterjev, ki označujejo načine danosti te noematske vsebine (menjenega predmeta kot takega). *Karakterji predstavljanja* označujejo menjeni predmet v načinih njegove predstavljenosti: zaznano se tako karakterizira kot originalno dano ali prezentirano v smislu žive navzočnosti, spominjano

[39] Ibid., str. 196.
[40] Ibid., str. 297.

kot reprezantirano v smislu ponovne navzočnosti itn. Druga in posebna vrsta karakterjev so *doksični karakteriji* ali *karakterji vere*, ki postavljajo menjeni predmet v načinih njegove biti. Zato jih Husserl imenuje tudi *bit-postavljajoče* ali *tetične akte*. Na način gotove vere (ki npr. pripada nazornim zaznavam) se menjeni predmet postavlja kot dejanski, gotovo bivajoč. Ta gotova vera (kot osnovni karakter postavljanja) se lahko modificira v golo predstavljanje, domnevanje, dvom. Skladno s tem se modificira tudi bitna modaliteta menjenega (možno, verjetno, dvomljivo), in sicer ne glede na to, ali je predstavljeno originalno ali kako drugače dano. 28

Vsaka „zavest o" je po svoji naravi doksična, ima karakter bitne teze: *„vsak doživljaj fungira v odnosu do vseh noetičnih momentov, ki se konstituirajo po svojih noezah na 'intencionalnem objektu kot takem', kot zavest vere v smislu pradokse."*[41] Nadvse pomembna modifikacija tega tetičnega karakterja zavesti, ki jo Husserl posebej izpostavi, je njena nevtralizacija, *epochē*. Vse, kar je s tako nevtralizacijo postavljeno v oklepaj, je še zmeraj zavestno prisotno, vendar le kot „zgolj mišljeno".

Noema prek svoje vsebine (svojega jedra) meni predmet v njegovem kajstvu. Vsak kajstveni predikat se nanaša na neko točko, ki fungira kot nosilka vseh možnih predikatov. To je centralna, enotnostna točka noematskega jedra, nosilno stičišče vseh predikatov, ki omogoča, da predmet skozi različne načine določanja in dajanja ostaja en in isti zavestni predmet. Husserl ga označi kot *„čisti X v abstrakciji od vseh predikatev."*[42] V noematskem jedru moramo torej najprej ločiti med to čisto enotnostno točko — „noematskim predmetom kar tako" — ter „predmetom v *kako* svojih določitev", t.j. „smislom". „Predmet v *kako* svoje določenosti" zadeva zgolj formo smisla; konkretno bistvo smisla se nudi šele s „predmetom v *kako* svoje danosti". Konkretni ali polni smisel je dvoplasten: prvo plast tvori vsebina določb, v katerih ga menimo, drugo pa načini, v katerih se menjeni predmet nudi kot fenomen.

Po obravnavi noetično-noematične strukture čistih doživljajev preide Husserl k vprašanju možnosti umske upravičbe dejanskosti predmetov. Kako smo gotovi, da to, kar posta-

[41] Ibid., str. 243.
[42] Ibid., str. 302.

29 vljamo kot dejansko, ni zgolj menjeno kot dejansko, ampak je dejansko dejansko? Predmet je vselej zavestni predmet, predmet po zavesti. Vse dejansko mora — če naj sploh velja za dejansko — vstopiti v zavest in sicer „skozi ustrezne, z bolj ali manj nazorne vsebine izpolnjene smisle, oz. stavke."[43] To, kar Husserl imenuje „stavek" (Satz) ni stavek v ožjem logičnem pomenu (izrazni stavek), marveč „enotnost smisla in tetičnega karakterja" (tako je sodba sintetični, zaznava pa monotetični stavek). „Stavek" in z njim „postavljenje", „tetika", oziroma „se-stavljanje", „sin-tetika" je karakteristika uma nasploh (teoretičnega ali praktičnega). Izhodišče fenomenološke obravnave dejanskosti predmetov je korelacija dejanskosti in izkazovalne umne zavesti (ausweisende Vernunftbewusstsein).

Kaj pomeni „izkazovalna umna zavest"? Vsaka postavitev ima svojo upravičbo (Rechtsgrund) v originalni danosti pojavljajočega. K slehernemu živemu pojavljanju nečesa spada postavitev, ki je sama „umno motivirana" s tem pojavljanjem. To velja tako za zrenje individualnega kot za zrenje bistvenega. Pri prvem gre za asertorično videnje, pri drugem pa za apodiktično uvidevanje bistva. Z združitvijo obojega (aplikacija apodiktičnega uvida na asertorično gledanje) je pripoznana bit postavljenega bivajočega. Evidenca običajno pomeni pozicionalno doksično in adekvatno dajajočo zavest, ki izključuje možnost drugobiti. Husserl označuje z evidenco „sleherno, po motivacijskem odnosu na originalnost danosti karakterizirano umno tezo."[44] Z „uvidom" pa označuje apodiktično evidenco. Poleg tega ločuje še adekvatno in inadekvatno evidenco (slednja je vselej evidenca realnih stvari).

„Predmet, ki ga je moč umsko postaviti" in „resnično bivajoči predmet" pomenita Husserlu eno in isto. Um se mora, da bi resnično doumel stvari, ravnati po njih samih, po drugi strani pa je neka stvar stvarna, „resnična" le toliko, kolikor jo je moč umno postaviti. V tej korelaciji uma in dejanskosti lahko prepoznamo tradicionalno definicijo resnice: *veritas est adaequatio intellectus et rei.* Ujemanje intelekta in stvari je zdaj razumeto kot ujemanje prazne umne postavke in njo izpolnjujočega originalnega zora: „Če naj bo umna teza izvorna, mora imeti svoj umni razlog v *originalni danosti* tega, v

[43] Ibid., str. 310.
[44] Ibid., str. 318.

polnem smislu določenega: X ni zgolj menjen v polni določnosti, marveč ravno v njej originalno dan."[45] Originalno dano pomeni: „živo", „pred našimi očmi pričujoče". Gre za danost stvari v obzorju zora, ne za obzorje stvari kar tako.

No, kaj pravzaprav pomeni danost obzorja stvari kar tako? Glede na danost stvari v zoru je to neka pred-danost. Stvari so vendarle tukaj, pa če jih mi izrecno motrimo ali ne. Mar ni to nujni pogoj da se naš „žarek pogleda" premika z ene stvari na drugo? Toda stvari kar tako, v svoji „preddanosti" so za Husserla prazni X, „nekaj", ki ga mora „kaj" šele izpolniti, drugače ni z njim nič.

Resnica kot identiteta menjenega in uzrtega ima svoje mesto v umu. Neodvisno od uma nimajo stvari nobene resničnosti. In vendar se mora um ravnati po stvareh! Kako je lahko nekaj na sebi brezresničnega podlaga za ravnanje uma? Ali obstaja neka pred-mera, po kateri um samega seba u-merja? Brez izrecne tematizacije te pred-mere ostaja zastrt izvor umnosti oz. intencionalnosti same. Kje se torej izrisuje mera naših intencionalnih zadržanj pri stvareh v svetu?

V območju tega vprašanja se bo gibala misel Martina Heideggra.

[45] Ibid., str. 329.

31 HEIDEGGROVO DOJETJE FENOMENOLOŠKEGA PREBOJA V FILOZOFIJI

V avtobiografski skici *Moja pot v fenomenologijo* iz leta 1963 Heidegger takole povzame rezultat svojega študija Husserlove fenomenologije: „To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samo-oznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tubiti kot *alētheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo sebe-kazanje. To, kar so fenomenološke raziskave na novo odkrivale kot nosilno držo mišljenja, se je izkazalo kot temeljna poteza grškega mišljenja, če ne celo filozofije kot take."[46]

Kar Heidegger tukaj v nekem vzvratnem pogledu opisuje kot svojo poglavitno miselno skušnjo ob študiju Husserlovih del, je imanentno razvito v predavanjih iz poletnega semestra leta 1925 *Prolegomena k zgodovini pojma časa* ter predavanjih iz zimskega semestra 1925/26 *Logika/Vprašanje po resnici*, ki tvorijo neposredno podlago leta 1927 izdanega teksta *Bit in čas*. Za obravnavo razmerja med fenomenologijo *in* vprašanjem biti so še posebej pomembna prva predavanja, ki v *Pripravljalnemu delu* ponujajo podrobno analizo in kritični pretres temeljnih odkritij Husserlove fenomenologije. Gotovo ni pretirana ugotovitev, da se je razmerje med Husserlovo in Heideggrovo mislijo pričelo resneje preučevati šele po objavi teh predavanj leta 1979. Večina razprav na to temo se osredotoča predvsem na vprašanje kontinuitete in diskontinuitete med Husserlovim in Heideggrovim konceptom fenomenologije, z namenom, da bi se jasneje začrtala usmeritev ter možnost fenomenološkega raziskovanja danes.[47] Izhodišče

---

[46] Heidegger, ***Moja pot v fenomenologijo, Phainomena I/1,*** Ljubljana 1991, str. 15 (prev. Tine Hribar).

[47] Upoštevati velja predvsem naslednja dela W. Biemel — ***Heideggers Stellung zur Phaenomenologie in der Marburger Zeit,*** v zborniku ***Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuerer Quellen,*** Phaemenologische Forschungen 6/7, Freiburg/Muenchen 1987, str. 141—223; R. Bernet — ***Transcendenza e intenzionalità,*** Aut-aut 223—224, Milano 1988, str. 145—164; R. Cristin — ***Fenomenologia/Storia di un dissidio,*** Milano 1986; J. F. Courtine — ***Heidegger et la phénoménologie,*** Vrin, Paris 1990; C. F. Gethmann — ***Phaenomenologische Logikfundirung, Phaenomenologie im Widerstreit,*** Frankfurt a.M., 1989, str. 192—212; — ***Heideggers Wahrheitskon-***

naše obravnave je pripoznanje, da je ta usmeritev in možnost fenomenološke misli odvisna od radikalne samopripustitve v edinstveno spornost raz-prtosti stvari, ki to misel nagovarja

---

zeption in seinen Marburger Vorlesungen / Zur Vorgeschichte von „Sein und Zeit" (pr. 44), v zborniku ***Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten,*** Frankfurt a.M., 1989, str. 75—100; H. G. Gadamer — ***Hegel-Husserl-Heidegger,*** Gesammelte Werke 3, Tuebingen 1987; K. Held — ***Heidegger und das Prinzip der Phaenomenologie,*** v zborniku ***Heidegger und die praktische Philosophie,*** Frankfurt a.M. 1989, str. 111—139; — ***Konačnost svijeta/Fenomenologija na prijelazu od Husserla ka Heideggru,*** v: ***Heidegger i suvremeno mišljenje,*** Godišnjak za povijest filozofije 7, Zagreb, 1990, str. 107—119; F. W. v. Herrmann — ***Der Begriff der Phaenomenologie bei Heidegger und Husserl,*** Frankfurt a.M. 1988; — ***Subjekt und Dasein,*** Frankfurt a.M., 1985; — ***Weg und Methode,*** Frankfurt a.M., 1990; — ***Heideggers „Grundprobleme der Phaenomenologie",*** Frankfurt a.M. 1991; G. de Kerchhoven — ***Uzvračanja fenomenologijskoj konstrukciji,*** Filozofska istraživanja 31, Zagreb, 1989, str. 1325—35; R. A. Makkarel, Rudolf A. — ***Heideggrovo izvorno tumačenje faktičiteta života, dijahermeneutika kako izgradnja i razgradnja povijesnoga svijeta,*** Filozofska istraživanja 31, Zagreb, 1989, str. 1317—124; J. L. Marion — ***Réduction et donation/Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie,*** Vrin, Paris, 1989; O. Poeggeler — ***Heideggers Neubestimmung des Phaenomenbegriffs,*** v zborniku ***Neuere Entwicklungen des Phaenomenbegriffs,*** Phaenomenologische Forschungen 9 Freiburg/Muenchen 1980, str. 124—162; — ***Zeit und Sein bei Heidegger,*** v zborniku ***Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger,*** Phaenomenologische Forschungen 14, Freiburg/Muenchen 1980, str. 124—162; — ***Die Krise des phaenomenologischen Philosophiebegriffs,*** v zborniku ***Phaenomenologie in Widerstreit,*** Frankfurt a.M., 1989, str. 255—275; — ***Heideggers logische Untersuchungen,*** v zborniku ***Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten,*** Frankfurt a.M. 1989, str. 75—100; M. Riedel — ***Heidegger und der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie,*** v ***Fuer eine zweite Philosophie;*** Frankfurt a.M. 1988, str. 171—196; — ***Die Urstiftung der phaenomenologischen Hermeneutik. Heideggers fruehe Auseinandersetzung mit Husserl,*** v zborniku ***Phaenomenologie im Widerstreit,*** Frankfurt a.M., 1989, str. 215—233; P. A. Rovati — ***La posta in gioco. Heidegger, Husserl e il soggetto,*** Milano 1987; F. Volpi — ***La transformazione della fenomenologia di Husserl a Heidegger,*** Theoria IV, Milano 1984, str. 125—162. Ob tem seveda ni moč zaobiti knjige E. Tugendhata ***Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*** (Berlin, 1968), ki zaradi podrobnega analitičnega pristopa še vedno ohranja svojo relevantnost, čeprav so nekatere ključne teze tega dela precej diskutabilne.

ter tako giblje in usmerja. Fenomenologijo moramo problematizirati na tleh krize utemeljujočega temelja, iz katerih je vzniknila. Šele tako postane razvidna njena možnost, da se razvije v bit-vprašujoče mišljenje.

Tudi Heideggrova obravnava „smisla in naloge fenomenološkega raziskovanja“[48] v predavanjih iz leta 1925 se pričenja z orisom krizne situacije filozofije v drugi polovici 19. st., ki jo karakterizira zlom idealističnih sistemov. Zaradi vsesplošnega odvračanja od spekulacije in osamosvajanja pozitivnih znanosti je filozofija primorana iskati svojo novo znanstvenost ter vse bolj teži k temu, da se uveljavi kot teorija oz. logika znanosti. Druga poglavitna značilnost filozofskega raziskovanja v drugi polovici 19. st., je — predvsem v Nemčiji — opiranje na Kanta. In tretjič: empirična psihologija se skuša uveljaviti kot temeljna filozofska znanost, z njo pa sili v ospredje raziskovanje zavesti v descartovskem smislu (tako pri pozitivistih kot neokantovcih). Heidegger opozori na tri filozofe, ki na področju preučevanja zavesti le prodrejo nekoliko globlje: Franza Brentana, Wilhelma Diltheya in še prav posebej Edmunda Husserla. Zasluga prvega je predvsem v tem, da je v svojem najpomembnejšem delu *Psihologija z empiričnega stališča* (leta 1874) vsaj delno prekinil z znanstvenopsihologistično metodo preučevanja psihičnega življenja in razkril intencionalno ineksistenco predmetov zavesti. Pri Wilhelmu Diltheyu Heidegger ceni predvsem njegovo zahtevo po pristni razlagi „življenja“ in „zgodovine“; Dilthey je bil hkrati ta, ki je prvi prepoznal vrednost Husserlovih *Logičnih raziskav;* primerjal jih je celo s Kantovo *Kritiko čistega uma* in verjel, da je s tem delom naposled le dosežena fundamentalna znanost o življenju samem. Heidegger meni, da poglavitna vrednost *Logičnih raziskav* ni toliko v rezultatih kot v načinu pristopa k obravnavani problematiki, „postopno, izrecno nazorno popredočevanje in kontrolirano izpričevanje obravnavanega“.[49] S tem načinom neposrednega izkazovanja predmetnosti so povezana tri temeljna odkritja Husserlove fenomenologije: *intencionalnost, kategorialni zor* ter *izvorni smisel apriorija,* ki jih Heidegger posebej izpostavi in podrobno interpretira.

---

[48] ***Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Vorbereitender Teil,*** HGA 20, Frankfurt am Main, 1979.

[49] Ibid., str. 32.

Intencionalnost formalno pomeni vselejšnjo naravnanost doživljajev na doživljeno. V čem je smisel te „naravnanosti na"? Kako je npr. zaznava naravnana na zaznano? Heidegger vnaprej opozarja, da se zaznavanje večinoma ne dogaja v izrecnem motrenju stvari, ampak ob konkretnem praktičnem občevanju s stvarmi: „jaz ne za-znavam, da bi zaznaval, temveč da bi se orientiral."[50] Tako je tudi, fenomenološko gledano, povsem zgrešena predstava, da je zaznava intencionalna šele tedaj, ko fizična stvar stopi v odnos do psihičnega. To bi pomenilo, da tedaj ko zaznana fizična stvar izgine iz območja zaznave, zaznava ni več intencionalna. Zaznavanje je samo iz sebe intencionalno, ne glede na to, ali je zaznano realno tu ali ne. Če prašiča napačno zaznavam kot nosoroga, sem vseeno zaznavno naravnan na nekaj. Intencionalnost ni objektivni odnos med fizično stvarjo in psihičnim dogajanjem, temveč struktura *zadržanja* (Verhalten) kot „naravnanosti na". Pomenljivo je to, da se Heidegger izogiba termina „akt" in raje govori o „zadržanjih".

Kako opredeliti tisto, na kar je zaznavanje naravnano? Pri zaznavi mize je to zaznana miza sama. Toda stvar „miza" se mi nudi v različnih modusih zaznavnosti. To je najprej lahko stvar, na kateri trenutno pišem. V tem primeru zaznavam „mizo" kot *okolnosvetno stvar*. Ta miza pa lahko postane tudi predmet izrecnega opazovanja, v katerem mi stopa pred oči njena razsežnost, velikost itn. V „mizi" vidim zdaj nosilca raznoraznih lastnosti, torej neko *naravno stvar*. Nadalje lahko motrim tudi njeno barvo, trdnosti materiala itn. V tem primeru zaznavam stvar-mizo v njeni *stvarskosti*. Pri vseh teh bistveno različnih načinih zaznavanja ostaja ta miza vseskozi ena in ista zaznana stvar. Kaj je potemtakem zaznano zaznave v strogem fenomenološkem smislu? Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo razlikovati med zaznanim *bivajočim* in *zaznanim* bivajočim, t.j. bivajočim samim po sebi (kot okolnosvetno ali naravno stvarjo) ter bivajočim v „kako *svoje zaznanosti*". Zaznano kot tako je, fenomenološko gledano, *bivajoče v načinu svoje zaznanosti*. Zaznano v zaznavi mize ni kar realen moment mize, temveč element intencionalnega ustrojstva zaznave same (zaznanosti, predstavljenosti,

[50] Ibid., str. 38. Citirano mesto se v nemščini glasi: „...ich nehme nicht wahr, um wahrzunehmen, sondern um mich zu orientieren..."

35 spominjanja itn.). Heidegger tu sledi Husserlovemu ločevanju „predmeta, ki je intendiran" in „predmeta, kakor je intendiran" iz 5. raziskave drugega zvezka *Logičnih raziskav*.

Poleg načinov intendiranosti (zaznavanje, predstavljanje, spominjanje itn.) bivajočega moramo razlikovati tudi *načine njegove danosti*. V zaznavi mize je miza živo pred menoj, iste mize pa se lahko tudi zgolj spominjam ali pa si jo predočujem. V vseh primerih se *daje ta miza sama*, le da enkrat živo, drugič zgolj prazno-menjeno in naposled popredočeno. „Živost" je samo modus samodanosti mize. Načini predstavljanja (prazno menjenje, popredočevanje, prispodabljanje, zaznavanje) so medsebojno povezani: tako se npr. prazno-menjeno lahko nazorno izpolni v popredočitvi ali v neposredni zaznavi. Posebna in najvišja stopnja zorne izpolnitve je zaznava, kjer se mi zaznano živo predoča. Pomembno je to, da ima sleherna intencija v sebi tendenco k lastni izpolnitvi in lasten način izpolnitve: spominjanje se npr. lahko zorno izpolni v popredočitvi ali zaznavi, zaznava pa zgolj v zaznavi.

Narava intencionalnosti postane torej razvidna šele iz načinov sopripadnosti intendiranja in intendiranega. Heidegger na več mestih poudari (v neposredni konfrontaciji z Rickertom), da Husserl intencionalnosti ni zgolj prevzel od Brentana. Brentano se je v svojih deskriptivnih analizah psihičnih fenomenov osredotočal izključno na intendiranje (cogitatio, noesis), zanemaril pa je intendirano (cogitatum, noemo). Zato je njegova določitev intencionalnega objekta nejasna: enkrat vidi v njem bivajoče po sebi, enkrat pa bivajoče v načinu njegove intendiranosti. Brentano dojema intencionalnost kot indeks psihičnega oziroma kot psihično nasploh, pri čemer psihično samo razume v descartovskem smislu kot „notranje zaznatno". Heidegger pripominja, da tudi pri Husserlu in Schelerju ostaja nejasno, struktura česa sploh je intencionalnost. Husserl hoče z intencionalnostjo zaobseči umnost uma, Scheller pa z njo pojasnjuje strukturo osebe, duha. Heidegger se sprašuje, kaj s tem sploh rešimo; mar vemo, kaj je „um", „oseba", „duh"? Poglavitni razlog omenjenih težav pri razumevanju narave intencionalnosti vidi v nekritičnem prevzemanju tradicionalno dojetih entitet kot so „zavest", „um", „duh" itn, ter zato insistira, da se struktura sopripadnosti intendiranega in intendiranja ter struktura razmerja med načinom intendiranosti nekega bivajočega in tem bivajočim samim, določi v njej lastni dimenziji.

Heidegger se nato osredotoči na razmerje med intendiranostjo in danostjo v čutni zaznavi. V čutni zaznavi je zaznano bivajoče živo tukaj, noben drug način intendiranja ne doseže take polnine zorne izpolnitve. Vendar pa tudi zorna izpolnitev zaznave ni popolna; zaznano bivajoče je sicer originalno dano, toda zgolj z ene strani. Čutna zaznava je načeloma vselej inadekvatna. Idealno vzeto nastopi popolna izpolnitev tedaj, ko so na strani intendiranja izpolnjene vse parcialne intencije, na strani izpolnjujočega zora pa je prezentirana celotna stvar v vsej svoji totaliteti. Prazno-menjenje nečesa se lahko izpolni v zaznavi, prav tako pa ga zaznava lahko tudi ovrže. V izpolnitvi se intendirano pokrije z uzrtim. Zaznava izkazuje intendirano tako kot je intendirano. Identifikacija zgolj menjenega z uzrtim je sama akt identificiranja, ki pa ni posebej tematsko zajet.

Z odstrtjem identifikacijske zorne izpolnitve je po Heideggru dosežen nov pojem *evidence*. Prej se je evidenco dojemalo zgolj kot psihično doživetje veljavnosti sodbe. S tem ko je evidenca dojeta kot intencionalni akt identificiranja, se njeno polje bistveno razširi: vsaka regija stvari ima sebi lastno evidenco, tako da lahko govorimo o matematični, teološki, fizikalni, filozofski, ... evidenci. Ob tej regionalnosti evidence pa se hkrati izpričuje njena univerzalnost: *„Evidenca je najpoprej univerzalna funkcija vseh predmet-dajajočih aktov; širše vzeto, vseh aktov* (evidenca hotenja in želenja, evidenca ljubljenja in upanja). Evidenca ni omejena na izjave, predikacije, sodbe. Kljub tej univerzalnosti pa je evidenca vselej različna glede na stvarno regijo in način pristopa."[51]

Novo dojetje evidence nam omogoča tudi temeljitejše dojetje tradicionalnega pojmovanja *resnice kot adekvacije med intelektom in stvarjo*. Adekvacija zdaj pomeni pokritje prazne intencije z izpolnjevalnim zorom. Identičnost menjenega in uzrtega oziroma obstoj te identitete je resnica kot korelat identifikacijskega akta. Te resnice v konkretnem spoznavnem aktu nimam pred očmi, naravnan sem na spoznano samo; lahko bi tudi rekli, da „živim" v resnici, ne da bi bil resničnostni odnos do stvari (to, da sem pri stvari) izrecno tematiziran. Korelativno s tem primarnim pomenom resnice se nudi še drugi pomen resnice, ki se nanaša na sam akt intendiranja („adaequatio" je zdaj „adaequare"). Če pa se usmeri-

[51] Ibid., str. 68.

mo k uzrti stvari sami, ki je „podlaga" izkazovalnega zora, dobimo še tretji pomen resnice. Zdaj pomeni resnica toliko kot bit, dejanskost. Če sodim, da je miza pred menoj rumena, in zaznava izkazuje rumeno-biti (Gelb-sein) mize, pomeni, da je miza v dejanskosti rumena. Resnica in bit pomenita tu isto. Bit v kontekstu rumeno-*biti* pove toliko kot obstoj resničnega, stanje stvari. Če pa se osredotočimo še na *rumeno*-biti, dobimo bit v smislu kopulativnega „je", ki izraža stanje stvari. Ločiti moramo torej „bit v smislu resnice, interpretirano kot obstoj identitete ter bit v smislu kopule, interpretirano kot strukturni moment stanja stvari samega."[52] Heidegger posebej poudari, da je to skrajni domet Husserlove obravnave sopripadnosti resnice in biti. Na tej točki se mu pokaže tudi *nuja ponovne postavitve vprašanja po resnici in biti.* Poglavitni dosežek Husserlovega dojetja resnice je po Heideggru v tem, da se resnica ne razume več zgolj kot lastnost predikacij, sodb, marveč kot značaj objektivirajočih aktov spoznavanja nasploh; v tem pogledu naj bi se Husserl približal Aristotelu, ki je tudi preprostemu zaznavanju pripisoval resničnost. No, Husserl sam ni pripoznal te bližine z Aristotelom, izvorno grško poreklo resnice ga sploh ni zanimalo. V predavanjih iz zimskega semestra 1925/26 *Logika/Vprašanje po resnici* Heidegger ponovno opozarja na pomembnost Husserlovega odkritja, da je bistvo spoznanje v zoru: „S tem karakteristično širokim in temeljnim dojetjem zora — dajanjem in imetjem bivajočega v njegovi živosti — dojetje, ki ni omejeno na nobeno določeno stvarno območje in na nobeno določeno zmožnost, temveč formulira intencionalni smisel zora — s tem prvič radikalnim dojetjem pojma zora je Husserl domislil veliko tradicijo zahodne filozofije."[53]

Problematika resnice je v najtesnejši povezavi z drugim temeljnim Husserlovim odkritjem, *kategorialnim zorom.* Vzemimo spet izjavo: „Ta miza je rumena." Mar se ta izjava v celoti izpolni v ustreznem zoru? Vidim mizo, vidim rumeno barvo te mize, toda nikjer na mizi ali ob njej ni moč videti tudi „je" in „ta". Vidim zgolj „mizo pred menoj" in „rumeno

[52] Ibid., str. 72.

[53] Heidegger, ***Logik/Die Frage nach der Wahrheit,*** HGA 21, Klostermann 1976. Heideggrovo kritiko Husserlovega pojmovanja resnice kot identitete obravnavam v članku ***Psihologizem in vprašanje resnice/K problematiki Heideggrovih zgodnjih spisov,*** Phainomena I/1, Ljubljana 1992, str. 46—67.

barvo mize", ne pa tudi „miznosti mize" ali „rumenosti rume- 38
ne barve". Bit v smislu „rumeno-biti" ni nikakršen realen moment na mizi, rečeno s Kantom: bit ni noben realen predikat. Primorani smo ločevati med rumeno barvo kot nečem realnim, čutnim, in rumeno-*biti* kot tistim idealnim nadčutnim. Kje je izvor teh idealij?

Od Descartesa naprej se nadčutne pojme kot so „bit", „to", „mnoštvo" obravnava kot tvorbe zavesti. Heidegger na podlagi Husserlove ugotovitve, da pojma „stvarnega stanja" ali „biti" ni moč najti v aktih kot predmetih, marveč v predmetih teh aktov,[54] pripoznava, da fenomenologija v tem pogledu odpira novo možnost kategorialnega nauka. Kategorialni pojmi niso nič imanentno zavestnega, temveč korelati intencionalnih aktov in kot intencionalni korelati predmetnosti višje stopnje.

Heidegger nato podrobno oriše odnose, ki vladajo med čutnimi in kategorialnimi akti ter med kategorialnimi akti samimi. Čutni akti (preproste zaznave), ki jim ustrezajo predmetnosti najnižje stopnje, niso fundirani na nobenih drugih aktih, hkrati pa sami fundirajo vse kompleksnejše akte, v katerih se javljajo kategorialni momenti. Kategorialni zor ima torej vedno za podlago čutni zor. Glede na razmerje do fundirajoče predmetnosti, deli Husserl kategorialne akte v dve skupini: sintetizirajoče in ideizirajoče. Kakšna je narava aktov sinteze? Vzemimo sodbo „Ta miza je rumena." Stanje stvari, ki ga ta sodba „izraža", se potrjuje na tej rumeni mizi sami, vendar pa ni njen realen moment; stanje stvari je neka nova predmetnost, ki ima naravo sinteze subjekta in predikata (ki je vedno hkrati tudi diareza in šele tako daje predmet). To, da izdvojeno stanje stvari ni realen del stvari, marveč kategorialna forma, postane razvidno, ko primerjam dva predmeta ter vidim, da je eden večji od drugega. Podlaga mojega pripoznanja stanja stvari je zaznava obeh predmetov, toda stanje stvari samo ni prisotno ne na zaznani mizi ne na zaznanem stolu ne v prostoru med njima. Ta odnos ni realen, marveč idealen in v idealnem smislu objektiven: „objektiviteta predmetnega je v širšem smislu mnogo bogatejša kot realnost stvari, še več ... realnost kake stvari je v svoji strukturi razumljiva

[54] E. Husserl, ***Logische Untersuchungen*** II/2, Husserliana XIX, 1984, str. 670.

le iz polne objektivitete preprosto skušenega bivajočega."[55] Poseben tip sintetičnih aktov tvorijo akti konjugiranja in disjungiranja, katerih predmetni korelati so konjukcije („in") in disjunkcije („ali").

Kako je z akti ideacije? Ti so prav tako zgrajeni na fundirajoči predmetnosti, vendar je v primerjavi z akti sinteze ne so-menijo. Akti ideacije so zori splošnega, predmeti, ki jim ustrezajo so eidosi, ideje, izgledi nečesa. V aktih ideacije se daje to, kar je na stvareh vnaprej vidljivo: ko gledam hišo, vidim najprej: to je neka hiša. Pred vsakim konkretnim gledanjem hiše že vem za „hišo" kot tako. Ta vnaprejšnji izgled hiše in specie mi postane dostopen šele v aktih ideacije, ki so fundirani v predhodnih čutih zorih posameznega bivajočega. Fundirajoča predmetnost (posamična hiša, ki jo gledam) tu ni so-vsebovana v fundirani idealni predmetnosti (hiša kot taka); prva ima možnost spreminjanja, druga pa vselej ostaja tisto identično-enotno.

Fundiranost kategorialnih zorov v čutnih zorih pomeni, da vse kategorialno (misljivo) naposled počiva na čutnem, tako da je v tem pogledu predpostavka čistosti mišljenja nesmiselna. Toda kljub temu je moč govoriti o čistih kategorialnih zorih; ti v nasprotju s kategorialno pomešanimi akti, ki še vključujejo čutne sestavine, ne izključujejo iz svoje predmetne vsebine samo vse individualno, pač pa tudi vse čutno. Ob teh dveh tipih kategorialnih aktov, čistih in mešanih, imamo še čutno abstrakcijo, raz-videnje čistih čutnih idej. Slednji nam dajejo predmete kot so barva nasploh, hiša nasploh, sodba nasploh, želja nasploh itn. V mešanih kategorialnih ideacijah se nam dajejo ideje v smislu rumenosti (Gelb-sein, rumeno-biti, obrazilo „-sein" naznačuje nečutni moment), kakor tudi vsi geometrijski aksiomi. Čiste kategorialne predmetnosti so enotnost, mnoštvo, odnos. Z njimi se ukvarja čista logika v smislu mathesis universalis.

Heidegger poudari, da je čutnost (Sinnlichkeit) v fenomenologiji obravnavana precej širše kot v tradicionalni spoznavni teoriji in pomeni (v nasprotju s formalnim oz. kategorialnim) vso materialno stvarstvenost, ki jo stvari nudijo: *„Čutnost je naziv za skupni obstoj bivajočega, ki je preddano v svoji stvarstvenosti."*[56] Tako sta čutna tudi pojma prostora

[55] M. Heidegger, ***Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,*** str. 89.

[56] Ibid., str. 96.

in časa. Drugo ime za čutno in um sta tudi snov in forma; 40
Kant označi snov kot receptiviteto in um kot spontaniteto, pri čemer je spontaniteta uma formirajoči princip zaznavne snovi. Husserl je po Heideggrovem mnenju pripoznal, da forme niso tvorbe subjekta, pa tudi ne realno na stvareh, temveč posebne intencionalne predmetnosti, ki postanejo razvidne v ustreznih zorih. Problem univerzalij je tako postavljen v povsem nov kontekst, zunaj nominalistične in realistične tradicije. Na podlagi izvornejšega dojetja subjekt-objekt relacije (vse objektivno se lahko korelativno izkazuje v ustreznih zorih), so naposled zagotovljena čvrsta tla za obravnavo kategorij. S fenomenologijo je po Heideggru dosežen tisti način raziskovanja, ki ga je iskala stara ontologija. „Ni nobene ontologije poleg fenomenologije: *znanstvena ontologija ni nič drugega kot fenomenologija.*"[57]

To pripoznanje bistveno obeležuje Heideggrovo interpretacijo tretjega temeljnega fenomenološkega odkritja: *smisla apriorija.* Apriorij formalno pomeni tisto, kar je že zmeraj vnaprejšnje, zgodnejše. Od Descartesa naprej se govori o apriornem v pogledu spoznanja, o apriornem spoznanju kot spoznanju iz razuma, subjekta. V primerjavi z apriornim čistim subjektivnim spoznanjem je spoznanje objekta kasnejše, aposteriorno. Ta prednost subjektivnega spoznanja se je po Heideggru ohranila vse do 20. st.; šele fenomenološko odstrtje kategorialnega zora odpira možnost pristnejšega dojetja apriornega: „Tako se nakazuje, da fenomenološko razumeti apriorij ni naziv zadržanja, temveč naziv biti. Apriorij ni nič imanentnega, primarno pripadnega subjektivni sferi, pa tudi nič transcendetnega, specifično pripojenega realiteti. To je prvo, kar je fenomenologija pokazala: *univerzalna obsežnost apriorija,* drugo: *njegova specifična indiferenca nasproti subjektiviteti.* Tretje je v tem sovključeno: način pristopa k aprioriju."[58] V fenomenologiji je apriorij iz-kazljiv na samem sebi. Tisto fenomenološko „vnaprejšnje" ni niti prvo v pogledu reda spoznanja niti prvo v pogledu reda od bivajočega do bivajočega, marveč *bitna struktura bivajočega.* Apriorno: aposteriorno pomeni bit: bivajoče. Ta smisel apriorija ne prejudicira prvotnosti spoznanja ali spoznanega, niti — kar je še posebej pomembno — „biti v izročenem tradicionalnem

[57] Ibid., str. 98.
[58] Ibid., str. 101.

dojetju grškega pojma biti".[59] Heidegger poudari, da odkritje apriorija pri Parmenidu in Platonu sovpada z odkritjem pojma biti, in ta pojem še zmeraj vlada, tudi znotraj Husserlove fenomenologije, tako da se ji upravičeno očita platonizem.

Po obravnavi treh temeljnih odkritij fenomenologije se Heidegger posveti izhodiščnemu vprašanju po smislu in nalogi fenomenološkega raziskovanja, po njegovem principielnem izhodišču. To izhodišče zaobsega: princip zadobitve stvarnega polja, princip zajetja pogleda, iz katerega je stvar raziskovana, ter naposled princip izgradnje načina obravnave, metodo. Vrstni red teh treh principov je zelo pomemben: stvar, pogled, metoda. Husserlova maksima — „k stvarem samim!" — je lahko formalna maksima sleherne znanosti (kot poziv k stalno iz-kazujočemu raziskovanju), z vprašanjem: „katere so te stvari, h katerim se moramo vrniti", pa se znajdemo na področju znanstvene filozofije.

Katero je tisto odlikovano stvarno polje fenomenološkega raziskovanja? Po Husserlu je to intencionalnost, konkretneje: korelativna struktura intendiranja in intendiranega. Odlikovano gledišče obravnave intencionalnosti v fenomenološki filozofiji je *apriornost*. Kaj pa metoda? Ta se nudi z drugim temeljnim fenomenološkim odkritjem, neposrednim kategorialnim zrenjem. Fenomenološka metoda je neposredno iz-kazovanje stvari same, t.j. opisovanje, razčlenjevalna deskripcija. Vse indirektne metode deduktivnih znanosti so za fenomenologijo neuporabne. Polna opredlitev fenomenološke metode se tako glasi: fenomenologija je *analitična deskripcija intencionalnosti v njenem aprioriju.* Heidegger pravi, da je s tem znanstvena filozofija prvič po Platonu (!) sploh postavljena na zanesljiva tla, brez slehernih pretenzij po profetstvu. V zvezi s tem še posebej nenavadno zvenijo naslednje Heideggrove besede: „Filozofsko delo je in ostaja ateizem, zategadelj si lahko privošči 'predrznost mišljenja', ne da si jo samo privošči, ampak je to notranja nujnost filozofije in njena lastna moč, in prav v tem ateizmu postane to, kar je neki velikan nekoč rekel, 'radostna znanost'".[60] Pomenljivo je tu troje: omenjanje specifičnega ateizma filozofije, imenovanje Nietzscheja kot velikana ter prepoznavanje znanstvene tendence fenomenologije v tem, kar je Nietzsche poimenoval „radostna znanost".

Po eksplikaciji „treh temeljnih odkritij" Husserlove fe-

[59] Ibid., str. 102.
[60] Ibid., str. 110

nomenologije preide Heidegger h kritičnemu pretresu Husserlovega dojetja fenomenološke stvari same. Husserlovo izhodiščno vprašanje je: kako je intencionalnost najpoprej dana, oz. kako je dana za naravno naravnanost? To vprašanje terja razprtje novega znanstvenega polja, ki ga predstavlja specifična bitna regija čistih doživljajev, čiste zavesti z njenimi čistimi korelati, regija čistega jaza. Heidegger oriše Husserlovo dojemanje imanentne refleksije doživljajev in transcendentnega zaznavanja stvari. V refleksiji se, namesto da naivno izvršujem akte, usmerim prav na te akte, ne na tisto, kar oni intendirajo. Če gre recimo za zaznavo mize, to pomeni, da se postavim iz zaznave mize v refleksijo same zaznave mize. To ne-so-izvrševanje teze materialnega sveta označuje Husserl z grškim izrazom *epochē*. Fenomenološka izključitev transcendentne teze ima po Heideggru „samo to funkcijo, da naredi bivajoče prezentno v pogledu njegove biti."[61] Poti, po katerih zadobimo izvorno polje fenomenoloških analiz, imenuje Husserl redukcije; prva od teh je vzdrževanje od transcendentnih tez ali transcendentalna redukcija, ki mi omogoča sestop v polje čiste zavesti. Tej redukciji nato sledi še eidetska redukcija; doživljajev in predmetov doživljajev ne gledam več v njihovi konkretni individualnosti, marveč ideativno, v pogledu njihovih struktur (kaj je zaznava kot taka, kaj je sodba kot taka itn., neodvisno od tega, ali obravnavano pripada mojemu individualnemu doživljajskemu toku ali ne).

Regija imanentne čiste zavesti je torej izločena kot odlikovano stvarno polje fenomenologije. Predmeti „notranjega zaznavanja" so iste vrste biti kot imanentno zaznavanje samo, realni predmeti „zunanjega zaznavanja" pa so povsem druge vrste biti kot zaznavanje; medtem ko so prvi absolutno dani, se slednji vedno dajejo zgolj parcialno prek odtenkov. Sfera čiste zavesti je nasproti sferi realnosti absolutna, stvar zunanje zaznave lahko vsak čas je ali pa ni, medtem ko imanentno doživljeno ne more nikoli ne biti.

Heidegger seveda ne more mimo tega, da se Husserl na najvišji točki fenomenološke obravnave (kjer se odloča o njeni „stvari sami") neverjetno zbliža z Descartesom. Vsa njegova poprejšnja interpretacija intencionalnosti, kategorialnega zora ter izvornega smisla apriorija je, kot smo videli, naravnana izrazito antisubjektivistično. Husserlovo opiranje na no-

[61] Ibid., str. 136.

43 voveška filozofska izhodišča je zanj nesprejemljivo. Sprašuje se, kako je možno, da se dve tako disparatni bitni sferi kot sta zavest in realnost pri človeku le poenotita, tako da se človek sam razumeva kot realni objekt med realnimi objekti v svetu? Drugič: kako je mogoče, da doživljaji tvorijo absolutno čisto bitno regijo in se hkrati dogajajo v transcendenci sveta? In naposled: „Ali je v tej izdelavi tematskega polja fenomenologije, ki je intencionalnost, postavljeno vprašanje po *biti te regije*, po *biti zavesti*, oz. kaj tu sploh pove *bit*, ko pravimo, da je sfera zavesti sfera in regija *absolutne* zavesti?"[62]

Husserl opredeli zavest kot imanentno bit, kot absolutno dano bit, kot absolutno bit nasploh in kot čisto bit. Imanentna bit je zavest toliko, kolikor je reflektirani doživljaj iste vrste biti kot reflektirajoči doživljaj. Imanenca je relacija dveh bivajočih v sferi zavestnih doživljajev, ni pa, ugotavlja Heidegger, nikakršna določba tega bivajočega v njegovi biti. Bit doživljajev sama ostaja pri Husserlu nedorečena. Reflektirani doživljaj je kot predmet refleksije absolutno originalno dan, ne „potrebuje" nobenega indirektnega prikazovanja, temveč je direktno zajet na sebi samem. Absolutna danost označuje tu relacijo doživljaja kot predmeta za nekaj drugega. Spet ni govor o bivajočem kot takem, marveč o bivajočem, kolikor je lahko možni predmet refleksije. Nadalje je zavest absolutna bit, kolikor ne potrebuje nobene druge stvari, da bi bila. Vse, kar ni doživljaj, je šele prek naznanjanja v zavesti, je šele v odnosu do zavesti. Vse realno se lahko spremeni ali pa sploh ni, zavest pa ne more tudi ne biti, ker je predpostavka biti, na podlagi katere se realnost sploh lahko naznanja. Zavest kot absolutna bit konstituira iz sebe vso realnost. Heidegger pripominja, da zavesti lahko pripišemo naravo absolutne biti le, kolikor jo gledamo s stališča *teorije uma*, t.j. s stališča *vprašanja po možnem izpričevanju realnosti v umni zavesti*. Zavest ni sama konstituirana po ničemer drugem, vse drugo pa nasprotno potrebuje konstitucijo po zavesti. Zavest je tisto apriorno v descartovskem in kantovskem smislu ter pomeni prednost subjektivitete pred objektiviteto. Tukaj po Heideggru vdre v fenomenologijo *idealizem* v smislu neokantovstva. Spet ne gre za določitev bivajočega v njegovi biti, temveč za določitev regije zavesti v pogledu konstitucije. Četrta določitev zavesti kot čiste biti je možna, če to bitno regijo „odve-

[62] Ibid., str. 140.

žemo" sleherne vezanosti na realne osebe. Zavest je čista toliko, kolikor je (zgolj) idealna, ne pa realna. Ob tej določitvi se še najjasneje pokaže, da ne gre za določitev biti bivajočega, ki ima strukturo intencionalnosti, ampak za določitev biti te strukture same. Vse štiri bitne določitve zavesti „niso dobljene z ozirom na intencionalno v njegovi biti sami, temveč, kolikor je intencionalno postavljeno na vpogled, kot *zajeto, dano, konstituirajoče* ter *ideirajoče* zajeto kot bistvo."[63] Vprašanje po biti na vseh štirih točkah izostane.

V čem je razlog tega izostanka? Odgovor, ki ga Heidegger podaja, je nadvse pomemben za osnovno usmeritev naše obravnave fenomenologije na prehodu od stališča stroge znanosti do nastanjenja v prostoru vprašanja biti: „Dejansko so vse te določitve dobljene z ozirom na to, da bi se *povezanost doživljajev* izločilo *kot regijo absolutne znanstvene obravnave*. Morda se prav tukaj ne sme vprašati po biti bivajočega... Husserl ne sprašuje primarno po bitnem karakterju zavesti, temveč ga vodi preudarek: *kako lahko zavest postane možni predmet neke absolutne znanosti?* Primarno, to, kar ga vodi, je ideja *neke absolutne znanosti*. Ta ideja: Zavest naj bo regija neke absolutne znanosti, ni preprosto iznajdena, temveč je ideja, ki jo je priskrbela *novoveška* filozofija z *Descartesom*. Izpostavitev čiste zavesti kot tematskega polja fenomenologije *ni dobljena fenomenološko v vrnitvi na stvari same*, temveč v vrnitvi na neko tradicionalno idejo filozofije."[64] Citat dovolj jasno kaže, da Heidegger svojo kritiko Husserlovega dojetja fenomenološke stvari same obravnava kot imanentno fenomenološko. Fenomenologija, kolikor je izvorno dojeta in prevzeta v pogledu svojega principielnega izhodišča vrnitve k stvarem samim, *ne sme* pristati na nobeno tradicionalno idejo filozofije, ne samo descartovsko.

Kako si zdaj zagotoviti izvorni fenomenološki pristop do bitne strukture zavesti kot „zavesti o", drugače povedano: kako fenomenološko pojasniti bit intencionalnega? Heidegger zaostri vprašanje fenomenološke redukcije. Ta omogoča prehod iz naravne naravnanosti na pozicijo čiste zavesti. Zavest v naravni naravnanosti pomeni toliko kot realno zavest; redukcija ni nič drugega kot izrecna „abstinenca" od vsega realnega oziroma faktično eksistentnega, bodisi zavesti v sve-

[63] Ibid., str. 146
[64] Ibid., str. 147

45 tu bodisi stvari v svetu. Husserl večkrat opozori, da je ta abstinenca nujna zgolj zato, da bi zadobili tla za izvorno pojasnitev onega, od česar se abstinira — intencionalnosti. Doživljaji se zdaj motrijo neodvisno od tega, ali pripadajo nekemu empiričnemu subjektu ali ne, ali eksistirajo ali ne. Njihovo da-stvo je nepomembno. Eidetska redukcija po drugi strani — na podlagi odmislitve da-stva vsebin doživljajev — omogoča tematizacijo njihovih kaj-stev. Husserla torej zanima zgolj *bistvenost* doživljajev, ne pa tudi njihova *bit*, t.j. način njihove eksistence. Z redukcijami je spraševanje po njihovem da-stvu celo izrecno izključeno. Heidegger ob tem pripomne: kaj pa če biva neko bivajoče, katerega kajstvo je prav v tem, *da je*, da *ek-sistira* (t.p. sega čez sebe k nečemu, kar samo ni)? Kako je tedaj z ideacijo? Kaj če je bit tega bivajočega taka, da se upira sleherni ideaciji, t.j. zvedbi na neko splošno bistvo?

Vprašanje po bistvu (kaj-stvu) intencionalnega je treba zaobrniti v vprašanje po načinu biti bivajočega, ki biva intencionalno, t.j. v vprašanje po načinu, kako to intencionalno bivajoče na sebi svojstven način *biva* — in to na podlagi izvornega vpogleda v ono, kar Husserl označuje kot „naravno naravnanost zavesti". Ta naravna naravnanost naj bi karakterizirala vsa predteoretska in teoretska zadržanja človeka do samega sebe kot objekta v svetu in do drugega kot objektov v istem svetu. Toda Husserlov opis naravne naravnanosti po Heideggru že implicira teoretsko zadržanje človeka do samega sebe in okolnega sveta. Ugotovitev, da človek jemlje sebe in vse ostalo kot realno obstoječe v prostorno-časovnem svetu, ravno prikriva pristno bit intencionalnega. Intencionalna zadržanja so pripoznana zgolj kot aneksi neke naravne stvari, t.j. živali „človek". Heidegger se sprašuje, ali ni že faktičnost človeka bistveno drugačna od faktičnosti živečega ali stvarnega?

Fenomenologija se pri določitvi njenih stvari samih obnaša nefenomenološko, ker podleže tradicionalnim pojmovanjem biti človeka in biti same. To je jedro Heideggrove fenomenološke kritike fenomenologije. Kar sta Platon in Aristotel dosegla v pogledu odstrtja smisla biti in kategorij, vlada še danes, ne da bi kdorkoli poskušal razgrniti tla, na katerih so te določbe biti izvorno dobljene. Heidegger posebej opomne, da brezvprašanjskost določitve biti ter njej sopripadne določitve biti človeka ne pomeni kake nekompetentnosti dosedanje filozofije, temveč se v njej „razodeva *zgodovina*

naše tubiti same — zgodovina ne kot skupek javnih dogodkov, temveč zgodovina kot *dogajalni način tubiti same.*"[65]

V teh Heideggrovih besedah se skriva „viza" za razumetje problemske ravni *Biti in časa* ter v njem zastavljenega vprašanja biti. Pozaba vprašanja biti ni nekaj, kar bi ta ali oni filozof pozabil v kakem „odmaknjenem kotu" svojega sistema, marveč usodno dogajanje naše tubiti same. Vprašanje biti sovključuje vprašanje po bitnem načinu človeka in resnice „med" človekom in bitjo.

„Veličina" fenomenologije se po Heideggru ne skriva v njenih rezultatih, marveč v tem, *„da je odkritje možnosti raziskovanja v filozofiji."*[66] Da bi to možnost kot možnost obdržali in vz-držali, moramo „držati odprto tendenco k stvarem samim", in v tem pogledu fenomenologija ne pomeni nič drugega kot „ponovno oživeto spraševanje *Platona* in *Aristotela: ponovitev, ponovno zajetje začetka naše znanstvene filozofije.*"[67]

Heidegger očita Husserlu nekritično prevzemanje novoveške ideje absolutno utemeljene filozofske znanosti, hkrati pa sam govori o ponovni prebuditvi znanstvene filozofije v smislu spraševanja Platona in Aristotela. Mar ne gre tudi pri njem za nekritično prevzemanje neke tradicionalne ideje filozofije, tako da se zdaj kot stvar fenomenologije izpričuje *bit* (kot stvar grškega mišljenja) in ne — kakor pri Husserlu — *čista zavest* (kot stvar novoveškega mišljenja)? O tem se povpraša tudi Heidegger sam: „Mar ni tudi vprašanje biti prav zaradi svoje častitljive, tja do Parmenida segajoče starosti nekak predsodek? Ali naj tako sprašujemo samo zategadelj, ker so tako spraševali Grki?"[68] Zanimivo je, da takšno spraševanje odklanja kot brez-temeljno. Izvorne nuje vprašanja po biti torej preprosto ni mogoče utemeljevati iz obzorja tradicionalne filozofije. Vprašanje biti je daljnosežnejše in zato terja bližino nas samih. „Edini temelj možnosti vprašanja biti nasploh je *tubit sama kot možnostnost (Moeglichsein), njena odkritost v možnostih.*"[69]

Klaus Held v svoji sicer zelo poglobljeni razpravi *Heideg-*

[65] Ibid., str. 180/81.
[66] Ibid., str. 184
[67] Ibid., str. 184
[68] Ibid., str. 184
[69] Ibid., str. 184/85.

47 *ger in princip fenomenologije*, ki je izšla v zborniku *Heidegger in praktična filozofija*[70], dokazuje, da je tudi Heidegger zagrešil to, kar sam očita Husserlu: s tem, ko je vprašanje biti, kakor se je izoblikovalo v aristotelovski tradiciji, nekritično sprejel kot odlikovano temo fenomenologije, je prezrl fenomenološko stvar samo. Heidegger do vprašanja biti ni prišel po imanentni fenomenološki poti, marveč so tu odločali zunajfenomenološki momenti. Husserl podlega ponominalistični filozofski tradiciji, Heidegger pa prednominalistični.[71] Po Heldu je odlikovana stvar fenomenologije — svet. To tezo je pred njim zagovarjal že Eugen Fink.[72] Held jo argumentira tudi z „dejstvom", da tematizacija sveta, tako pri Husserlu kakor pri Heideggru, stalno sili v ospredje. To nedvomno še kako drži. Toda prav tako bi lahko rekli, da v fenomenologiji vedno znova stopa v ospredje tudi vprašanje resnice ali vprašanje človeka. No, ali je vsa ta vprašanja sploh moč ustrezno zastaviti brez predhodne postavitve vprašanja biti? Vprašanje biti — tako kot ga Heidegger postavlja — sovključuje vprašanje po resnici, človeku in svetu. Pozornemu bralcu *Biti in časa* to preprosto ne more uiti. Prav tako je na podlagi prej navedenih mest iz predavanj leta 1925 očitno, da Heidegger vprašanja biti nikakor ne prevzema iz aristotelovske ali kakršnekoli druge tradicije, marveč zgolj pripoznava, kako je problematika biti prevzemala grške in novoveške mislece, hkrati pa pri njih tudi že zašla v pozabo. S tem je tradicionalni pristop k problematiki biti postavljen pod velik vprašaj, ki pa ga Held noče in ne more videti, kolikor skuša svojo lastno teoretsko pozicijo umestiti „med Husserla in Heideggra"[73]

---

[70] Held, ***Heidegger und das Prinzip der Phaenomenologie***, v: ***Heidegger und die praktische Philosophie***, Frankfurt a.M., 1989, str. 111—139.

[71] Ibid., str. 122.

[72] V tem pogledu je posebej pomembna njegova razprava ***Die phaenomenologische Philosophie Husserls in der gegenwaertigen Kritik. Mit einem Vorwort von Edmund Husserls***, v Kantstudien 38, 1933, str. 319.

[73] Da Heldova kritika Heideggrove razgrnitve vprašanja biti kot fenomenološke stvari same precej šepa, kaže tudi njegov pripis v 52. opombi: „'Bit' bi sprejel kot 'stvar fenomenologije' kvečjemu, če bi Heidegger ta pojem vseskozi in enoznačno uporabljal v tistem smislu, kot ga je formuliral Fr. —W. von Herrmann, 'da je razklenjenost in odprtost sama enostavno bistvo(vanje) biti.' (Fr. W. von Herrmann, ***Subjekt und Dasein.*** Interpretationen zu 'Sein und Zeit', Frankfurt a.M., 1974, str. 80)" (Ibid., str. 136.). Kako more Held sprejeti to opredelitev "biti" (in z njo tudi „bit" kot stvar fenomenologije), ne da bi sprejel tudi problematiko vprašanja biti?

O stvari fenomenologije ni moč licitirati. Strogo vzeto je stvar fenomenologije brez imena. Poimenovanje te stvari z „zavestjo", „bitjo" ali „svetom" že sproži vprašanje, kaj pove „zavest", „bit", „svet". Za fenomenološko raziskovanje v filozofiji je bistveno to, da drži *odprto* tendenco k stvarem samim. „Bit" je za Heideggra stvar fenomenologije kot *vprašanje* biti. Za Heideggra ni problematično to, da je Husserl zastavil vprašanje po „zavestnem", marveč, da ga je — s tem ko je pristal na novoveških izhodiščih obravnave zavesti kot „imanentne biti" — postavil premalo radikalno. Heideggru nikakor ne moremo očitati, da prevzema grško določitev biti; prav nasprotno: po njegovem je potrebno šele zadobiti tista tla, na katerih je grška določitev biti zrasla. Posel fenomenologije je razpiranje izvornih fundamentov ontologije. Filozofija se s tem vrača k svojim izvorom. V pogledu njihove radikalne domislitve ti izvori filozofiji pred-stojijo kot odlikovana naloga pri-hodnjega mišljenja.

Problem sestopa k vprašanju biti in opredelitve fenomenologije kot edine znanstvene metode ontologije se nam kaže nekje drugje: na kakšen način način in v kolikšni meri Heidegger v obdobju nastanka *Biti in časa* še pristaja na znanstveno utemeljitev filozofije, od katere si je Husserl obetal rešitev iz radikalne življenjske stiske? Kaj pomeni *fundamentalna* ontologija?

V *Uvodu* k predavanjem o Heglovi *Fenomenologiji duha* v zimskem semestru leta 1930/31 Heidegger med drugim spregovori tudi o filozofiji kot *Znanosti* (die Wissenschaft, znanost v ednini), t.j. najvišjem in absolutnem vedenju. To pojmovanje filozofije kot sistema znanosti je razvila nemška klasična filozofija. Posebej od Descartesa naprej se filozofijo dojema kot Znanost zato, ker v njej najdejo svojo poslednjo utemeljitev vse posamezne znanosti. Filozofija je Znanost, ker je znanost znanosti ali znanost o znanosti. Heidegger izrecno poudari, da je „to dojetje bistva filozofije — 'v duhu najradikalnejše znanstvenosti' — doseglo neko pozitivno, pripoznavno in radikalno obliko šele pri Husserlu: 'v tem pojmu filozofije' restauriram najizvornejšo idejo filozofije, ki, od njene prve trdne formulacije pri Platonu, tvori podlago naše evropske filozofije in znanosti in pomeni zanjo neko nepogrešljivo nalogo.'"[74] Toda na podlagi takega razumevanja filo-

[74] Heidegger, ***Hegels Phaenomenologie des Geistes,*** HGA 32, Frankfurt a.M., 1980. Glej ***Ideen III.,*** Husserliana V, str. 139.

zofije po Heideggru še ni moč primerno pojasniti, zakaj in kako je nemška idealistična filozofija dojemala filozofijo kot *Znanost*. Za Hegla filozofija ni Znanost zato, ker bi v njej našle utemeljitev vse posamezne znanosti, temveč zato, ker gre v njej za prevladanje končnega vedenja v zadobitvi neskončnega vedenja. Ideja stroge znanstvenosti je ob tem postranska; absolutno vedenje je eo ipso tudi zadnja podlaga sleherne posamezne znanosti. V jedru tega zasnutja filozofije kot Znanosti, ki ga je razvila nemška idealistična filozofija, je po Heideggru na delu tendenca, da se pride na konec onemu vodilnemu problemu celotne filozofije: „V primerjavi s to najglobljo namero, da se poglavitni problem antične in zahodne filozofije privede do njegovega popolnega izoblikovanja, ima tendenca po utemeljitvi znanosti in po njej orientirani filozofiji kot strogi znanosti podrejen in prirejen pomen. Ta vodilni problem Zahoda pa je vprašanje: 'Kaj je bivajoče?'"[75]

To pripoznanje nikakor ne pomeni, da Heidegger sam pristaja na idejo filozofije kot Znanosti. Njegovo stališče je ravno nasprotno: filozofija *ni* nobena znanost. Vprašanja biti, ki je vodilni problem celotne filozofije, ni moč ustrezno razgrniti, kaj šele izčrpati, niti v okvirih heglovske Znanosti niti z utemeljitvijo znanosti v ideji najstrožje znanstvenosti. Odveč je tudi sklicevanje na izvorno antično zastavitev problematike biti. Heidegger ob tem pripomne, da je teza *„filozofija ni znanost"*, vzeta kot izvorna naloga filozofije, *„zgolj negativna opredelitev te naloge, v svoji pozitivnosti pa je jasno predočena z naslovom moje knjige 'Bit in čas'"*[76] Heidegger tu jasno pove, da do teze „filozofija ni znanost" ni prišel šele po *Biti in času*, marveč da je to prav teza *Biti in časa*. S tem hoče nemara povedati, da je bistvena tendenca fundamentalnoontološkega zasnutka vprašanja *Biti in časa* v razgrnitvi tiste temeljne odprtosti človeške tubiti, iz katere šele izrašča možnost utemeljitve neke znanstvene ontologije in znanosti nasploh — *končne vednosti o lastni biti in biti nasploh*.

Kaj pomeni: „Tudi fenomenološko 'zrenje bistev' temelji v eksistencialnem razumevanju"?[77]

---

[75] Ibid., str. 17.

[76] Ibid., str. 18.

[77] M. Heidegger, ***Sein und Zeit***, HGA 2, Frankfurt a.M., 1977, str. 196.

HERMENEVTIČNA FENOMENOLOGIJA — FUNDAMENTALNO-ONTOLOŠKI ZASNUTEK VPRAŠANJA BITI

Naš premislek fenomenologije *in* vprašanja biti je izhajal iz Husserlove kritike nesmiselnega naturaliziranja zavesti in idej v sestavku *Filozofija kot stroga znanost*. Heideggrova razlaga temeljnih izhodišč in rezultatov fenomenološkega preboja, podana v prejšnjem poglavju, nam izpričuje, da je Heidegger omenjeno Husserlovo kritiko prevzel kot svojo lastno nalogo. Kritiko naturaliziranja zavesti in idej, ki se pri Husserlu izteka v kritiko spoznanja oz. uma nasploh, je Heidegger izhodiščno premislil v vprašanje po biti človeka in biti kot taki; oboje povzema sintagma vprašanje biti. Kako je z resnico med človekom in bitjo? V obnebju iskanja odgovora na to vprašanje — vsaj zasilnega — je bilo napisano besedilo *Biti in časa*.

Razprtje vprašanja biti v Biti in času pomeni — glede na filozofsko tradicijo — odločilen zaokret v pristopanju k ontološki problematiki. Z vprašanjem biti še naprej ostajamo na polju fenomenologije, toda ne na tak način, kakor ga je terjal Husserl. Spremembo tega načina opredeljuje poglobitev tematskega polja fenomenologije same. To poglobitev nazorno izkazuje premik od *„Bewusstsein" („zavesti")* k *„Dasein" („tubiti")*. V igri je določitev človekovega razmerja do lastne biti in biti nasploh. Pri Husserlu imamo opraviti s *fenomenologijo zavestnih aktov*, pri Heideggeru s *fenomenologijo tubiti*.[78]

Ni slučajno, da sedmi metodični paragraf iz *Uvoda* v *Bit in čas*, kjer Heidegger pojasnuje fenomenološki poziv *„K stvarem samim!"* in v tem kontekstu sam naziv „fenomenologija", (šele) sledi izpostavitvi vprašanja biti v prvem poglavju *Uvoda* z naslovom *Nujnost, struktura in prednost vprašanja biti*. Šele nastanitev v prostoru vprašanja biti narekuje način

[78] Tako opredeli razliko med Husserlovim in Heideggrovim dojetjem fenomenologije W. V. von Herrman v svoji kratki, a zelo tehtni študiji ***Pojem fenomenologije pri Husserlu in Heideggru*** (Frankfurt a.M., 1980). Vnaprej pa opozarjamo, da je sleherna „formalizacija" odnosa med Heideggrom in Husserlom načeloma nezadostna, kolikor ne izhaja iz uvida v spornost fenomenološke stvari same.

njegove obravnave. Ako bi k vprašanju biti pristopali na podlagi nekega že zgrajenega metodološkega aparata, bi že v samem izhodišču postopali nefenomenološko.

Heideggrovo sklicevanje na mesto iz Platonovega *Sofista*, kjer se sogovorniki znajdejo v zadregi glede smisla besedice „bivajoč", lahko zavede. Vzbuja vtis, kot da Heidegger išče legitimnost ponovne postavitve vprašanja po smislu biti pri grških filozofskih avtoritetah. Če pozorno prisluhnimo tistemu, kar se oglaša v Heideggrovih besedah, napisanih na neoštevilčeni, a prav zato prvi strani *Biti in časa*, lahko pripoznamo, da temu ni tako: „Ali imamo danes kak odgovor na vprašanje po tem, kaj pravzaprav menimo z besedo 'bivajoč'? Nikakor. In tako velja ponovno postaviti *vprašanje po smislu biti*. Smo danes kakorkoli v zadregi, da ne razumemo izraza 'bit'? Nikakor. In tako torej velja najpoprej ponovno prebuditi razumevanje za smisel tega vprašanja."[79] Tu govorimo iz nas samih! Nujnost postavitve vprašanja biti izhaja edino iz nas samih. A *kdo* smo mi? Ali tu sploh lahko sprašujemo v množini?

Kaj pomeni „ponovno prebuditi smisel za to vprašanje"? Da je ono enkrat že bilo odstrto, pa se je spet zastrlo. Njegovo ponovno odstrtje se dogaja kot prebuditev nas samih. S čim je bilo vprašanje biti zastrto? Morda že z načinom, kako je bilo odstrto, pa s tem, da se je prav ta način samoumevno uveljavil kot edini? Kakšno pojmovanje biti je na delu v tem načinu njenega odstrtja-zastrtja? S tem, ko govorimo o pojmovanju biti, že povemo, da bit razumemo kot pojem. Heiddeger navede tri ključne opredelitve pojma biti, ki so se uveljavile v metafizični tradiciji. „Bit" je najprej dojeta kot najsplošnejši in zato najbolj prazen pojem. Ker splošnost biti sega še čez splošnost kateregakoli rodu, je v srednjem veku bit opredeljena kot transcendens. Drugič: pojem „biti" je nedoločljiv, kar neposredno izhaja iz njene izjemne splošnosti; biti ni moč določiti po nobenem rodu, biti ni moč določati tako kot se določa bivajoče. In tretjič: „bit" je vsakomur razumljiv pojem.

Sleherno faktično zadržanje do bivajočega že predpostavlja to samorazumljivost biti. Bivajoče je dostopno v tem, kar je in kakor je, ne da bi bilo poprej potrebno izrecno tematizirati smisel biti kot take. Izrecno spraševanje po smislu biti, ki se tradicionalno imenuje ontologija, ne sme zaobiti tega po-

[79] Heidegger, ***Sein und Zeit***, HGA 2, Frankfurt a.M., 1977, str.1.

vprečnega in meglenega dojemanja biti, ampak mora *izhajati iz njega*. Ontološka eksplikacija biti ima za podlago neko predontološko razmerje, ki že vlada med človekom in bitjo. Heidegger ga imenuje *razumevanje biti*. To pomeni: vprašanje biti je izrecna eksplikacija vnaprejšnje tedence k biti, ki je lastna človeku kot človeku. Legitimacije postavitve vprašanja biti ni treba iskati nikjer drugje kot v nas samih.

„Izdelava vprašanja biti potemtakem pomeni: narediti pregledno neko bivajoče — vprašujočega — v njegovi biti. Spraševanje tega vprašanja kot *bitni* modus nekega bivajočega samega bistveno določa to, po čemer je v njem vprašano — bit. To bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost spraševanja, terminološko opredeljujemo kot *tubit*."[81]

Citat smo namenoma posebej izpostavili. „Dasein", „tubit" je „oznaka" za človeka, kolikor ga kot človeka odlikuje tendenca k biti. Hkrati pa to pomeni: človek se mora (šele) prevzeti kot tubit, da bi se razsvetlila njegova tendenca k biti. V samoprevzetju človeka kot tubiti obstoji „prebuditev smisla za vprašanje biti". Heidegger sam pripoznava, da je spraševanje po biti s tem zabredlo v nekakšen circulus vitiosus: o biti človeka govorimo, še preden smo pojasnili smisel biti same. Bistvena dimenzija tega circulusa se razpre šele z izrecno razsvetlitvijo tubitnostne tendence k biti.

Ta tedenca se po svoje izpričuje v že obstoječih ontoloških sistemih. Ontologija pomeni znanost o bivajočem kot bivajočem, t.j. o bivajočem kot takem v celoti. V primerjavi z ontologijo so vse ostale znanosti parcialne, kolikor obravnajo zgolj omejeno polje bivajočega in ne bivajoče kot tako v celoti. Raven neke znanosti opredeljuje po Heideggru predvsem sposobnost za „krizo svojih temeljnih pojmov".[81] Na začetku 20. st. je ta temeljna kriza zaznamovala malone vsa znanstvena področja: matematiko, fiziko, biologijo, duhovne znanosti in teologijo. Kaj pa ontologija? Znanost o bivajočem kot bivajočem predhodi vsem ostalim ontičnim oz. pozitivnim znanostim v tem smislu. Vse pozitivne znanosti v pogledu utemeljitve lastnega raziskovalnega polja že predpostavljajo razlago vsosti bivajočega, saj drugače področij posameznih znanosti sploh ni mogoče primerno določiti. Toda to ne pove ničesar

[80] Ibid., str. 10
[81] Ibid., str. 13.

o možnosti oz. nemožnosti ontologije same. Ta po Heideggru ni dorasla svoji nalogi, vse dokler pri obravnavi bivajočega v njegovi biti „pozablja" razgrniti smisel biti same.

Vprašanje biti torej ne cilja le na apriorni pogoj možnosti ontičnih znanosti, temveč tudi na apriorni pogoj možnosti ontologij, ki fundirajo te ontične znanosti. Ontološka prednost vprašanja biti je v tem, da brez njegove predhodne razgrnitve ni možna izgradnja nikakršne ontologije. Vprašanje biti je torej v podlagi sleherne ontične ali ontološke znanosti. Ali je tudi vprašanje biti samo znanstveno; ali je način njegove obravnave znanstven? Odgovor je odvisen od tega, kaj z „znanostjo" sploh menimo. Vsekakor tu ne prihaja v poštev nikakršna ontična znanost. Kaj pa ontologija kot znanost o bivajočem kot takem v celoti? Tej mora predhoditi fundamentalna ontologija, t.j. ontološka eksplikacija bit-razumevajoče tubiti človeka. Je ona neka vrhovna znanost nad znanostmi? Potem bi morali tudi predmet te znanosti tu-bit človeka obravnavati kot neko vrhovno bivajoče. Vendar fundamentalna ontologija ni niti vrhovna znanost niti ne obravnava kakega vrhovnega bivajočega.

Kako je z ontično prednostjo vprašanja biti? Tubit človeka izmed vsega bivajočega odlikuje to, da ji „v njeni biti gre za to bit samo".[82] Tubit je že ontično tako, da je ontološka. Bit, za katero tubiti gre „v njeni biti sami", imenuje Heidegger *eksistenca*. „Eksistenca" kot bitni način tubiti ne označuje „kaj-je" tubit, marveč *„kdo-in-kako-je"* v svoji možnosti, da ji je sami biti. Zaradi ontične-ontološke prednosti tubiti pred vsem ostalim bivajočim, mora fundamentalna ontologija (in z njo vred tudi vse druge ontologije) izhajati iz eksistencialne analitike tubiti, ki je sama pred-začrtana v eksistenčnih možnostih tubiti. Ena teh možnosti je tudi znanstveno raziskovanje. Znanosti ne gre obravnati zgolj kot sistemov utemeljitvenih sopripadnosti resničnih stavkov, ampak predvsem kot „bitne načine tubiti, v katerih le-ta stopa tudi v razmerja do bivajočega, ki mu ni treba samemu biti."[83]

Tubiti ni dostopna zgolj njena bit, marveč tudi bit so-

[82] Ibid., str. 16

[83] Ibid., str. 17. Prim. tudi predavanja iz leta 1927/28 ***Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft,*** 2 ***Phaenomenologische Interpretation des Wesens der Wissenschaft,*** GA 25, 1977, str. 18—39.

tubiti in vsega drugega bivajočega. Drugače povedano: tubiti je dostopen *svet*, v katerem ji je sami biti. Bivajoče, katerega v „bistvu" karakterizira razumevanje biti, ki si je samo sebi razklenjeno v svojem tu, je bistveno *biti-v-svetu (In-der-Welt-sein)*. Heidegger opozarja da naznačitev ontično-ontološke prednosti bivajočega, ki smo mi sami, ne pomeni subjektivizacije vsosti bivajočega.[84] Zakaj ne? Zato, ker se kot bitno ustrojstvo tubiti človeka izpričuje ravno „biti-v-svetu", „biti-pri-stvareh-v-svetu". Subjekt pa narobe izhaja iz sebe in ne iz „biti-v-svetu". Zategadelj mora svet šele vzpostaviti iz sebe kot objekt. To vzpostavljanje je bistveno dogajanje znanosti. Tubit ne samo od časa do časa vzpostavlja razmerja do sveta, marveč je to *ves njen čas*. Bistveno omejen, končen in enkraten. Tega se človek včasih nenadoma ove. Človek ima vest o svojem času, toda večinoma ga trati v skrbi za to in ono. 54

Tubiti se njej svojski način, da ek-sistira v svetu, prikriva s tem, da in-sistira v svetu pri bivajočem, ki ni tubit. Najčešče in zvečinoma se tubit razume iz bivajočega, s katerim ima opraviti, ne pa na njej svojski način. Zato Heidegger pravi: „Tubit si je sebi ontično 'najbližje', ontološko pa najdlje, toda predontološko vendarle ne tuja."[85] Ontološko zbližanje tubiti s samo seboj mora zategadelj izhajati iz ontično najbližjega načina faktičnega eksistiranja tubiti, t.j. iz njenega povprečnega danzadnevnega zadrževanja v okolnem svetu. Fakticiteto vsakdanjosti tubiti karakterizira neko povprečno samorazumevanje tubiti v pogledu njene biti. „Vsakdanjost" je časovno določilo, ki je kot tako derivat izvornega fenomena časovnosti. Ta je — v primerjavi z nam najbližjo vsakdanjostjo — „tisto najbolj oddaljeno". Na podlagi tega izvornega fenomena časovnosti je moč razbrati pristni smisel biti tubiti. Čas se izkazuje kot horizont slehernega razumevanja smisla biti, kolikor je bit glede na bivajoče vselej tisto vnaprejšne, apriorno. Da bi to pokazali, je potrebna *„izvorna eksplikacija časa kot horizonta razumevanja biti iz časovnosti kot biti bit-razumevajoče tubiti"*.[86]

Časovnost „tvori" smisel biti tubiti. Hkrati je čas opredeljen kot horizont slehernega razumevanja biti. Ontološka eksplikacija bivajočega, ki smo mi sami, ne pomeni torej nič

[84] Ibid. 19.
[85] Ibid., str. 22.
[86] Ibid., str. 24.

55 drugega kot razgrnitev biti bivajočega, ki se „časi" kot ekstatična časovnost. V tem je izjemnost tega bit-razumevajočega bivajočega. Čas je horizont slehernega razumevanja biti, kolikor je bit-vprašujoči človek sam sebi razumljiv iz časovnosti in je na način časovnosti, t.j. končnosti. Najpristnejša bitna možnost tubiti človeka je v pred-hajanju v svojo končnost.

Heidegger ugotavlja, da čas skozi vso filozofsko tradicijo nastopa kot kriterij razmejitve bitnih regij onega nadčasno, večno bivajočega in tega časno bivajočega, končnega, ne da bi kot ta kriterij bil kakorkoli izrecno tematiziran. Razgrnitev izvornega fenomena časa je tako osrednja naloga slehernega ontološkega preučevanja. Heidegger jo naslovi kot „izdelavo temporalitete biti", ki sozajema „destrukcijo zgodovine ontologije". K izgradnji (konstrukciji) vprašanja biti bistveno spada razgradnja tradicionalnih ontoloških konceptov. V predavanjih iz leta 1927 z naslovom *Temeljni problemi fenomenologije* Heidegger izrecno pove, da redukcija (zvedba bivajočega na bit), konstrukcija in destrukcija tvorijo tri temeljne elemente fenomenološke metode.[87] V *Biti in času* je posebej naglašen zadnji element destrukcije zgodovine filozofije (prav temu aspektu Husserl namenja najmanj pozornosti, „destrukcija" pri njem enostavno sovpada z „redukcijo"). Njena možnost izhaja neposredno iz bitne možnosti tubiti človeka, da je zgodovinska, da je, kar in kakor je že bila. Tubit lahko svojo zasnovanost v tradiciji pristno prevzame nase (v izvorni ponovitvi možnosti same sebe), najčešče pa tej tradiciji podlega, tako da se zapira pred lastnimi možnostmi. Izvorna tla, na katerih je ta tradicija zrasla, ostajajo zastrta. Tako je tudi s samim vprašanjem biti, kolikor prav ono tvori tista tla, v katerih je zakoreninjena ontologija oz. metafizika. Raznorazni poskusi obujanja ontologije so zategadelj že vnaprej obsojeni na neuspeh, na golo ponovitev že doseženega. Heideggrov izraz „fundamentalna ontologija" izpoveduje bistveno nujo slehernega ontološkega preučevanja, da seže nazaj k svojim koreninam, če noče v pogledu svojih temeljnih pojmov

[87] Navedeni trije temeljni elementi fenomenološke metode so povzeti v „formalni strukturi vprašanja biti" (***Sein und Zeit***, str.6), ki se členi na vprašano (bit bivajočega, po kateri se sprašuje), povprašano (bivajoče, pri katerem se sprašuje) ter izprašano (pojmovanje biti bivajočega kot rezultat spraševanja).

ostati iz-koreninjeno. Zato je naloga izgradnje vprašanja biti bistveno povezana z razgradnjo obstoječe ontološke tradicije od Grkov sem. Tisto, čemur Heidegger znotraj te tradicije posveča posebno pozornost je „čas kot horizont razumevanja biti". Tu izpostavi zlasti Kanta, ki naj bi z naukom o shematizmu razumskih pojmov prvi in edini iskal v smeri temporalitete biti. Toda tudi njemu tega polja ni uspelo razsvetliti, ker je zapadel tradicionalmu pojmovanju časa, ki se je izoblikovalo že pri Grkih. Prav tako mu pri ontološki eksplikaciji subjektivitete subjekta ni uspelo prerasti descartovskih pozicij, zaradi česar je zveza med časom in mišljenjem ostala zastra. Heidegger pripoznava, da Descartesovo izhodišče „cogito ergo sum" predstavlja ogromen zasuk v filozofiji, vendar pa Descartes ob tem ne vpraša tudi po naravi onega „sum". Na tej točki se zarisuje prehod od stališča zavesti k stališču tubiti. To je tudi točka Heideggrovega razhajanja s Husserlom, kolikor ta nekritično pristaja na descartovsko stališče zavesti. 56

Descartosova določitev človeka kot res cogitans nas vodi nazaj k sholastiki (ki ji Descartes ostaja bistveno zavezan tako v pogledu terminologije kot bitnih določb) in še nazaj k grški filozofiji. Razumevanje smisla biti iz časa — kot tako sicer netematizirano — je pri njih neposredno dokumentirano, to je „določba smisla biti kot *parousia*, oz. *ousia*, kar ontološko-temporalno pomeni 'prisotnost'. Bivajoče je v svoji biti dojeto kot 'prisotnost', t.p., da je razumeto z ozirom na modus časa: 'pričujočnost'.[88] Ta Heideggrov uvid je v nekem smislu odločilen za vso njegovo nadaljno miselno pot.[89] Prav tako pomembna je njegova ugotovitev, da je na podlagi grškega razumevanja človeka kot *„zōon lógon échon"* *„légein"* („ogovarjanje") razumeto kot odlikovan način pristopa k bivajočemu v pogledu njegove biti. *„Légein"* pa ima skupaj z *„noeîn"* temporalno strukturo predočevanja (Gegenwaertigen — Gegenwart). Čas sam je pri Aristotelu dojet — v skladu s pojmovanjem biti kot stalne prisotnosti — iz sedaja. Aristotelova opredelitev časa v deseti knjigi *Fizike* kot „na obe strani neomejenega toka sedajev" ostaja po Heideggru merodajna

[88] Ibid., str. 34

[89] To tezo zagovarja tudi H. Moerchen v svojem spisu ***Heideggers Satz „'Sein' heisst 'An-wesen'". (Heidegger: Innen- und Aussenansichten,*** Frankfurt a.M., 1989, str. 176—200).

skozi vso nadaljno filozofsko tradicijo.[90]

Fenomenološki destrukciji zgodovine ontologije, ki jo usmerja problematika temporalitete, ni cilj spodbijanje temeljnih pojmov grške filozofije, marveč odstrtje tistih temeljev, na katerih so ti pojmi zadobljeni. Tako je tudi očitno, da ponovitev vprašanja biti ne pomeni vračanja k grški misli in opiranja nanjo, marveč: izvorno prevzetje tiste problematike, ki se je Grkom samim kazala kot *„aeí zētoúmenon kaí aei aporoúmenon"* — problematike biti. Vprašanje biti je tisto, kar se oglaša v fenomenološkemu pozivu: *k iskanemu samemu!* Kakšen smisel ima potemtakem ta — k vprašanju biti zaokrenjena — fenomenologija!

* * *

Heideggru pomeni fenomenologija predvsem edinstveni način filozofiranja; tako proti koncu sedmega paragrafa *Biti in časa* z naslovom *Fenomenološka metoda raziskovanja* pravi, da „bistveno fenomenologije ni v tem, da bi bila *dejanska* kot 'smer'. Višje kot dejanskost je *možnost*. Razumetje fenomenologije obstaja edino v dojetju nje same kot možnosti"[91] To pripoznanje je v opombi pospremljeno s posvetilom Husserlu, kjer je povedano, da gre pričujoča razprava „v razklenjanju 'stvari samih' nekaj korakov naprej"[92] od učitelja Husserla. No, ta napredek preboja k stvarem samim, je možen samo na podlagi nekega temeljnega koraka nazaj k stvari sami (v ednini), ki fenomenologijo pre-tvori v bit-spražujoče mišljenje.[93] S to

[90] Heidegger je leta 1928 v ***Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung*** izdal Husserlova ***Predavanja k fenomenologiji notranjega zavedanja časa*** (1904). Njegovo stališče do Husserlovega pojmovanja časa je nazorno izpovedano v zapisu ***O razumevanju časa v fenomenologiji in v mišljenju vprašanja biti:*** „Moje vprašanje po času določa vprašanje biti in gre v neko smer, ki je Husserlovim raziskavam o notranjem zavedanju časa vseskozi tuja" (v zborniku ***Phaenomenologie — lebendig oder tot?,*** Karlsruhe, 1970, str. 47). Podrobna analiza Husserlovega in Heideggrovega razumevanja časa presega okvire te razprave. Tej problematiki je posvečen zbornik ***Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger,*** Phaenomenologische Forschungen 14, Freiburg/Muenchen, 1933.

[91] ***Sein und Zeit,*** str. 52.

[92] Ibid., str. 52

[93] V ***Biti in času*** se Heidegger izogiba termina „mišljenje" („Denken"), po letu 1930 pa ga ponovno „rehabilitira". Ta rehabilitacija je najtesneje povezana s prehodom na raven bitnozgodovinskega odstiranja vprašanja biti.

pretvorbo se fenomenologija najprej pokaže kot *metoda ontologije*, razumljene v najširšem smislu kot znanosti o biti bivajočega. Vprašanje pa je, če se razmerje med fenomenologijo *in* vprašanjem biti izčrpa v zasnutju fenomenološke ontologije.

Fenomenologija je torej metoda; osredotoča se na *kako* in ne na *kaj* svojih tematskih predmetov. Fenomenologijo kot metodo karakterizira *napotovanje k stvarem samim* v pogledu *kako* njihovega samopokazovanja. Zavoljo te svoje napotitvene narave je fenomenološka *méthodos* najpoprej *hodós*, pot.[94] Fenomenološki „kako" ni tehnični, pro-iz-vajajoči, temveč do-puščajoče uvajajoči način pri-stopanja k stvarem samim.

Fenomeno-logija je neka „-logija", tako kot teo-logija, bio-logija ali meteoro-logija. Kot „-logija" pomeni fenomenologija toliko kot *znanost o fenomenih*. Toda, ali je moč fenomenologijo brez zadržka uvrščati med naštete znanosti. Je fenomenologija na isti ravni z njimi? Zdi se da je znanost o fenomenu bistveno drugačna od znanosti o bogu ali znanosti o življenju. Tudi bog in življenje sta fenomena, ki ju fenomenologija lahko obravnava kot fenomena. Fenomen je (lahko) vse, kar je. V tem pogledu je fenomenologija univerzalnejša od katerekoli druge znanosti. Vse, kar je, lahko fenomenologija obravnava v načinu, kako ono je. Tu zadenemo ob neko svojevrstno sopripadnost „fenomena" in „onega, kar je", bivajočega. Ta sopripadnost se, kot ugotavlja Heidegger, izpričuje že v tekstih grške filozofije. V tem oziru Heideggrova etimološka razlaga besede *„phainomenon"* sega globje od Husserlove.

„Phainómenon" pomeni Grkom to, kar se kaže, kar je očitno. Beseda je tvorjena iz glagola *phaino"*, ki izvira iz korena *„pha"* („svetlo", > *„phos"*;> „bel"). „Kot pomen izraza 'fenomen' velja torej zadržati: sebe-po-samem-sebi-kazalno, očitno. *Phainómena*, 'fenomeni' so potem skupnost tega, kar je moč spraviti na dan ali na luč, to kar so Grki včasih pre-

[94] Prim. spis Andrine Tonkli-Komel ***Fenomenologija kot metoda:*** Fenomenologija se tako (najprej in čisto formalno) kaže predvsem kot možni način, metoda iskanja in raziskovanja stvari, ki zadevajo mišljenje, medtem ko ostaja odgovor na vprašanje: kaj je stvar mišljenja, prepuščen konkretni rabi te poti" (Phainomena I/4, Ljubljana 1992, str. 11).

prosto identificirali s *ta onta*."[95]

Heidegger tudi podrobneje razčleni možna zastiranja in preobrazbe fenomena. Povsod, kjer bivajoče samo sebe kaže, obstaja tudi možnost, da se bivajoče kaže kot nekaj, kar samo po sebi ni. V tem primeru govorimo o notranji modifikaciji fenomena v videz (Schein). Vedeti pa moramo, da videz lahko nastopi le tam, kjer se že nekaj kaže. Videz je fundiran v sebekazanju in ne obratno. Nadaljnja modifikacija fenomena je pojav (Erscheinung); gre za to, da se nekaj, kar se samo ne kaže, naznanja po nečem, kar se samo kaže — tako govorimo o bolezenskih pojavih kot simptomih bolezni. „Pojav" nam včasih pomeni tudi najavljajoče (das Meldende), recimo, „pojavi nasilja" ali celo fenomen sam. Pojav je moč razumeti tudi v smislu zgolj pojava (blosse Erscheinung), ki prinaša na dan nekaj, kar samo po sebi ni pojav. V tem smislu govori o pojavu Kant. Razliko med fenomenom na eni ter v fenomenu samem fundiranim videzom, pojavom in zgolj pojavom na drugi strani, Heidegger podklepi še z označitvijo fenomena — samo-po-sebi-kazalnega — kot *„odlikovanega načina srečevanja nečesa"*; medtem ko je pojav „bivajoči odnos nakazovanja v bivajočem samem".[96] S formalno opredelitvijo „fenomena" v smislu „sebekazanja" je že naznačeno, da fenomen v pristnem fenomenološkem smislu zadeva bitni karakter bivajočega in ne „bivajoče". Ta fenomenološki (zaenkrat še formalni) pojem fenomena je treba ločiti od vulgarnega fenomena v kantovskem smislu (to, kar je dostopno v empiričnem izkustvu). „Kar se vselej predhodno in sproti, čeprav netematsko, že kaže v pojavih, vulgarno razumetih fenomenih, je moč tematsko privesti do sebekazanja, in to tako-sebe-samo-po-sebi kazalno ('forme zrenja') so fenomeni fenomenologije."[97] Tu se Heidegger ne opira na Grke, marveč (kar je pomenljivo) na Kanta.

Drugi del izraza „fenomenologija" napotuje na grško besedo *„lógos"*. V kakšnem smislu pomeni *lógos* — govor? *„Lógos"* se prevaja tudi kot „um", „izjava", „sodba", „pojem", „definicija", „razlog", „razmerje". Heidegger ugotavlja, da so to zgolj modifikacije osnovnega pomena *lógos*-a kot „govora",

---

[95] ***Sein und Zeit,*** str. 38.

[96] Ibid., str. 41, „ausgezeichnete Begegnisart von etwas"; „einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst".

[97] Ibid., str. 42.

„Rede". Poglavitna funkcija *lógos*-a kot govora je *„dēlōun"*: napraviti tisto, o čemer je govor, za očitno. To funkcijo govora je Aristotel pripoznal kot *„apophaínesthai"*, pokazati, dati videti („sehen lassen") tisto, o čemer je govor, in sicer „iz njega samega" (kar naznačuje predpona *„apo"*). „V govoru *(apóphansis)* mora biti, kolikor je pristen, to, *kar* je govorjeno, zadobljeno *iz* tega, o čemer se govori, tako da govorno sporočilo v po njem rečenem napravi to, o čemer govori, za očitno in s tem dostopno drugim. To je struktura *lógos* kot *apóphansis*."[98] Ni pa — po Aristotelu — vsak govor apofantičen v smislu pokazovalnega puščanja-videti (aufweisendes Sehenlassen). Kot iz-govorjen je govor *phōnḗ*, glasovno oznanjenje (Verlautbarung), v katerem je nekaj videno. Kolikor *lógos* raz-bira nekaj kot nekaj (t.p. v istovetnosti in razliki s samim seboj), pomeni *sýnthesis* in *diaíresis*. Kot pokazovalno-razbirajoč je *lógos* lahko odkrivajoč ali pa prikrivajoč, *alēthés* ali *psēudos*, resničen ali lažen. 60

Heidegger poudari, da resnica pri tem ne pomeni adekvacije, temveč „odkrivajočnost". Prav tako je neupravičeno jemati *lógos*, kolikor je sam v funkciji puščanja-videti, za primarno mesto resnice. „'Resnično je v grškem smislu, in sicer izvorneje kot omenjeni *lógos*, *aísthēsis*, preprosto čutno doumevanje nečesa."[99] S tem Heidegger na primeru grške misli potrjuje ključno Husserlovo ugotovitev, da je bistvo spoznavanja v zoru *(aísthēsis* kot zaznavi, *noeîn* kot čistemu doumevanju bitnih določb). Odtod tudi pomen *lógos*-a (preprostega puščanja-videti) kot uma (preprostega puščanja-doumetja). Nadalje pomeni *lógos* razlog/temelj (Grund) z ozirom na ogovorjeno *(legómenon)*, ki je zmeraj v podlagi *(hypokeímenon)* nagovarjanja. Kolikor je nagovorjeno postalo vidno v svojem odnosu do nečesa, pomeni *lógos* odnos in razmerje.

Heideggrovo razumevanje izvornega pomena besede *„lógos"*, ki bi vsekakor terjalo podrobnejšo eksplikacijo, je ključnega pomena za opredelitev metodične narave fenomenologije. Če je bistvena funkcija *lógos*-a v *apophaínesthai*, potem fenomenologija kot „-logija" (znanost) pomeni: *„apophaínesthai tà phainómena*. To, kar se kaže, tako kot se samo od sebe kaže, dati videti iz njega samega."[100] To je Heideggrova pre-

[98] Ibid., str. 44—45.
[99] Ibid., str. 45.
[100] Ibid., str. 46.

61 formulacija maksime: „K stvarem samim!" Iz nje je razvidno, da fenomenologija v primerjavi z ostalimi znanostmi ne opredeljuje že vnaprej predmeta svoje obravnave, temveč zgolj njen način. „Znanost" o fenomenu pomeni: „tako dojemanje predmetov, da mora biti vse, kar naj se razgrne, obravnavano v direktnem pokazovanju in direktnem izkazovanju."[101] Z ozirom na to formalno opredelitev fenomenologije, kjer med Husserlom in Heideggrom ni bistvene razlike (spomnimo se na Husserlov formalni princip evidence), je vsako neposredno iz-kazovanje (deskripcija) bivajočega — fenomenologija. V tem formalnem pogledu je fenomenologija odlikovana znanstvenost slehernega znanstvenega postopanja.

S prestopom na teren filozofije ta formalna opredelitev fenomenov fenomenologije ter fenomenologije kot metode neposrednega izkazovanja stvari samih ne zadošča več. To se je pokazalo že pri Husserlu. Od „stvari samih" (množina, drugotnost) je treba preiti k „stvari sami" (ednina, prvotnost). Ta se običajni, „naravni" naravnanosti ne kaže, hkrati pa je apriorni pogoj možnosti kazanja tega, kar se kaže, bivajočega. Za Husserla je tisto fenomenološko prvo in vnaprejšnje čista intencionalnost zavesti. Ta naj bi na podlagi fenomenološke in eidetske redukcije stopila iz svoje anonimnosti. Na točki te od-ločitve se Heidegger s Husserlom razide: „Kar pa v nekem izjemnem smislu ostaja *prikrito* ali se spet nazaj zagrinja ali se kaže zgolj 'zastrto', ni to ali ono bivajoče, temveč kakor so pokazale predhodne obravnave, *bit* bivajočega."[102] Heidegger tu ne govori — tako kot Husserl — o temeljni razliki med imanentno bitjo zavesti in transcendentno bitjo realnosti, temveč o temeljni razliki med bitjo in bivajočim. V predavanjih iz leta 1927 *Temeljni problemi fenomenologije* bo razliko bit:bivajoče imenoval *ontološka diferenca*. Hkrati vidimo, da Heidegger posebej poudari *prikrivanje, ne-kazalnost* biti nasproti bivajočemu, ki je v odkritosti in se zato kaže, medtem ko Husserl poudarja absolutno danost imanentne biti zavesti nasproti transcendentni biti realnosti.

Bit je glede na bivajoče vedno že tisto vnaprejšnje. Bivajoče nam je dostopno samo na podlagi predhodnega razumevanja biti, t.p. predrazkritosti biti. Toda bit sama se v tej

[100] Ibid., str. 46
[101] Ibid., str. 46—47.
[102] Ibid., str. 47.

predrazkritosti prikriva, bit je vselej bit *bivajočega* in zato „das Unscheinbare". Bivajoče je sicer pre-svetljeno („Wieviel Schein, so viel 'Sein.'"[103]), vendar *bit* bivajočega sama ne sije v svetlobi bivajočega. Kako torej razgrniti bit samo, bit kot fenomen? To je skrajno pri-zorišče znanosti o fenomenih, fenomenologije. Ali je bit preprosto tisto samo-sebe prikrivajoče? To bi bila zgolj negativna določba biti glede na vedno že razkrito bivajoče. Vsekakor pa velja zadržati fenomenološko določbo biti kot tega „izmed vsega" najbolj prikritega in prikrivajočega se. S tem se izognemo temu, da bit še naprej dojemamo iz onega najabsolutnejšega, najbivajočnejšega. Bit ni nič bivajočnega pa tudi nič najbivajočnejšega. V tem je smisel Heideggrove ugotovitve, da za fenomeni fenomenologije ni ničesar. Ontološka diferenca bit:bivajoče se izpričuje kot temeljno fenomenološko razkritje, tako da je zdaj sama fenomenologija vzvratno zaznamovana z njim. Kaj potem pove: „Fenomenologija je način pristopanja k temu in način izkazovanja tega, kar naj postane tema ontologije. *Ontologija je možna samo kot fenomenologija?*"[104] Ne gre za to, da bi fenomenologija postala ontologija, marveč da ontologija prevzame nase nalogo razgrnitve biti same v njeni razliki do bivajočega — *razliki, ki je iskano polje fenomenologije.* Fenomenologiji kot *poti* ontologije je do resnice biti, če resnica pomeni razkritost, ki so jo Grki imenovali *aletheia*. „*Phainómena*" ne sovpadajo pomensko samo s „*tà ónta*"; marveč tudi z „*alētheia*". Fenomenologija je — stvarno vzeto — *aletheiologija.*[105]

62

Fenomeni v fenomenološkem smislu (bivajoče v svoji bitni strukturiranosti) so tisto, kar se običajno ne daje in kar je treba šele po-dati v izrecni fenomenološki tematizaciji. Fenomenološko raven neposrednega izkazovanja bivajočega kot takega moramo ločevati od fenomenalne ravni pojavljanja bivajočega kar tako. Razlika med fenomenalno in fenomenološko ravnjo pove isto kot razlika med ontično in ontološko ravnjo. „Težava" zadobitve onega izvornega fenomena feno-

[103] Ibid., str. 48

[104] Ibid., str. 48.

[105] Prim. spis E. Ketteringa ***Fundamentalontologie und fundamentalaletheiologie*** v zborniku ***Heidegger: Innen und Aussenansichten,*** Frankfurt a.M., 1989, str. 201—215. Ob tem velja opozoriti tudi na njegovo izredno tehtno knjigo o Heideggrovi filozofiji ***NAEHE. Das Denken Martin Heideggers,*** Pfullingen, 1987.

63 menologije — biti same — je v tem, da ga ni moč najti nikjer v fenomenalnem/ontičnem. Tako nastopi zadrega, od kje (od katerega bivajočega) naj tematizacija smisla biti same izhaja? S tem je hkrati povedano, da moramo smisel, na katerem naj se razgrne bit sama, šele zadobiti. Vprašanje po biti smisla predhodi vprašanju po smislu biti. Heideggrov načrt *Biti in časa* tako v tretjem razdelku prvega dela predvideva zasuk od problematike „biti in časa" k problematiki „časa in biti". To, da mora tematizacija biti same nujno izhajati iz eksemplarnega bivajočega, sledi neposredno iz tega, da je bit vselej bit bivajočega, da ontologije ni moč utemeljiti čisto ontološko. Vendar pa se nemožnost čistega zasnutka ontologije ne razreši s tem, da izberemo neko bivajoče, ki bi bilo nosilec smisla biti. Upoštevaje ontološko diferenco bit: bivajoče bi bilo treba reči: v igri je bivajoče, ki je v svoji biti samo vzneseno po tej razliki in tako bit-razumevajoče. Gre za bivajoče, ki *je* v razliki biti in bivajočega in *je* kot ta razlika. Tako bivajoče smo mi sami. Tubit človeka ni temelj biti bivajočega, marveč *je* v temeljnem razmerju do biti bivajočega, v razumevanju biti. Odtod tudi možnost izrecne temeljne (smiselne) razgrnitve biti tubiti same, ki jo Heidegger imenuje fundamentalna ontologija. „Stvarno vzeto je fenomenologija znanosti o biti bivajočega — ontologija. V podanem pojasnilu nalog ontologije se je pokazala nujnost fundamentalne ontologije, ki ima za temo ontološko-ontično odlikovano bivajoče, tubit, in sicer tako, da privede pred kardinalni problem, vprašanje po smislu biti nasploh."[189] Fundamentalna ontologija tubiti prinaša s seboj bistveno drugačen fundament ontologije *kot znanosti* o biti bivajočega oziroma ji sploh šele podeli neki fundament. *V Uvodu* k predavanjem *Temeljni problemi fenomenologije* Heidegger znova poudari, da znanosti o biti ni možno čisto znanstveno utemeljiti, da je nujno potreben predontološki fundament.[106] Ontologija oz. filozofija ni možna (več) kot absolutna in čista znanost o biti bivajočega. Zasnujte čiste znanosti je samo *navidez* „čisto", v resnici pa vselej predpostavlja neko bivajoče, ki reprezentira bit samo (t.j. bivajoče kot tako v celoti). Pri Husserlu je to čisti transcedentalni ego *v razliki* z empiričnim. A te razlike kot take mu ne uspe tematizirati. V

---

[106] M. Heidegger, ***Grundprobleme der Phaenomenologie,*** Frankfurt a.M., 1975, str. 23.

čem je empeiría empiričnega jaza, njegova faktičnost?

Na podlagi izpostavitve te faktičnosti pokaže Heidegger predontološko oz. pred-znanstveno fundiranost ontologije. Ta se izpričuje v ontičnem razmerju tubiti človeka do biti, ki je, čeprav neizrecno, že ontološko. Strogost fenomenološkega raziskovanja sama narekuje predhodno ontološko eksplikacijo fundamenta ontologije — predontološkega razumevanja biti kot bitne zmožnosti tubiti človeka. Izhajamo iz bit-razumevajočega odnosa človeka in ne kakega idealiziranega subjekta.

Tu zapuščamo tla ideje „fenomenološke filozofije kot stroge znanosti", če ta ideja pomeni: „zasnutje filozofije iz absolutnega temelja biti". Kolikor pa „strogost fenomenološkega mišljenja" razumemo v luči izrecne izostritve temeljnega razmerja tubiti človeka do biti — razumevanja biti — je strogost filozofije postala samo še strožja, tako da presega strogost znanosti. Prava oznaka za to izostrenost mišljenja je *zgodovinskost*. Ta odločilni prehod od strogosti znanosti v smislu pojmovne refleksije k zgodovinskosti mišljenja Heidegger nakaže s skopo formulacijo: „metodični smisel fenomenološke deskripcije je *razlaga*."[107] Pri Husserlu ima fenomenološka deskripcija naravo *refleksije* zavestnih doživljajev in njihovih vsebin. Vsem zavestnim doživljajem je lastno, da lahko postanejo predmet refleksije, ker pripadajo istemu doživljajskemu toku, t.j. istemu jazu. Heidegger ne izhaja iz ontološkega prvenstva čiste refleksivne zavesti, marveč iz ontično-ontološke prednosti tubiti človeka. Tubit sebe ne reflektira, marveč *razumeva in razlaga* iz svoje faktične ek-sistence. „*Lógos* fenomenologije tubiti ima naravo *hermeneúein*, prek katerega se tubiti sami pripadnemu razumevanju biti *naznanja* pristni smisel biti ter temeljne strukture lastne biti. Fenomenologija tubiti je *hermenevtika* v izvornem pomenu besede, po kateri ta označuje posel razlaganja."[108]

Kolikor je na podlagi izrecne samorazlage tubiti moč zadobiti horizont za razumevanje smisla biti tubiti in biti nasploh, je očitno, da delovno polje hermenevtike sovključuje tudi izdelavo pogojov možnosti sleherne ontologije. Zavoljo ontično-ontološke prednosti tubiti pred vsem ostalim biva-

[107] ***Sein und Zeit.***, str. 50.

[108] Ibid., str. 50. ***„Légein"*** se kot ***„hermeneúein"*** pokaže iz uvida v ***aletheúein.***

65 jočim pa je ona najpoprej analitika eksistencialnosti eksistence. „V tej hermenevtiki je, kolikor ontološko izdeluje zgodovinskost tubiti kot ontični pogoj možnosti historije, ukoreninjeno tudi to, kar lahko samo na izveden način imenujemo 'hermenevtika': metodologija historičnih duhovnih znanosti."[109] Heidegger ne prevzema hermenevtike niti kot metode duhovnih znanosti niti kot metode tekstne interpretacije; gre za razlago razumevanja tubiti v svoji eksistenci. Heideggrov izhodiščni in ključni uvid je v pripoznanju, da tubit človeka ontično odlikuje razumevanje biti — hermenevtika pomeni izgradnjo tega razumevanja v razlagi. Omenjeni „krog v dokazu", namreč da bit tubiti razlagamo, še preden je utemeljen smisel biti nasploh, je hermenevtični krog razumevanja. Ta krog pomeni krožno zgodovinskost tubiti same, ki je vedno že v razumevanju tistega, iz česar naj se razlaga — svoje eksistence. Za logiko in sploh za vsako reflektivno mišljenje je ta krožnost nesprejemljiva, za hermenevtiko eksistence tubiti pa je ona „življenjski pogoj".

Heideggrova zaključna opredelitev filozofije se tako glasi: „Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti, ki je kot analitika *eksistence* izsledila konec vodilne niti vsega filozofskega spraševanja tam, od koder ono *izvira* in kamor se nazaj vrača."[110] Univerzalnost filozofije izhaja iz univerzalnosti njene odlikovane teme — vprašanja biti. Univerzalnost biti je v tem, da ni določljiva po nobenem bivajočem, sama pa „pritiče" slehernemu bivajočemu. Zavoljo te specifične univerzalnosti Heidegger označi bit kot „transcendens schlechthin", ki je „dosegljivo" zgolj v transcendenci vsega bivajočega. Transcendenca tu ni razumljena v sholastičnem smislu, temveč iz tendence tubiti človeka k biti. S tem razumevanjem transcendence se spremeni tudi smisel transcendentalnosti: „Sleherno razklepanje biti kot transcendensa je *transcendentalno* spoznanje. *Fenomenološka resnica (razklenjenost biti) je veritas transcendentalis.*"[111] Transcendentalno je za Heideggra apriorno spoznanje, razklenjenje biti bivajočega. To spoznanje je apriorno zato, ker je bit glede na bivajoče vselej tisto prejšnje. „Vnaprejšnjost" skriva v sebi izvorni fenomen časa kot pogoj slehernega ra-

[109] Ibid., str. 51.
[110] Ibid., str. 51
[111] Ibid., str. 51

zumevanja biti. Bivajoče, ki je „zmožno" transcendence k biti, je tubit človeka. Toda ta transcendenca ne pripada človeku kot lastnost ali sposobnost, temveč: človek sam je kot tubit zasnut v transcendenco k biti (kot transcendensu) in jo kot zasnut v njej sam snuje. S transcendenco označuje Heidegger samo *dogajanje* tubiti človeka kot zase in v svet ek-sistirajoče.

Tako dojetje transcendensa in transcendence pomeni hkrati drugačno razumevanje transcendentalnega spoznanja (razklepanja biti) oziroma transcendentalne filozofije nasploh. Tu zapuščamo tla transcendentalne filozofije kot stroge znanosti v Husserlovem smislu. Ta tip transcendentalizma se pojavi s Kantom oziroma v obrisih že pri Descartesu. Karakterizira ga iz-um *čistega cogita, čistega jaza* kot carstva *apodiktičnih evidenc* in hkrati *izvora vse biti*. Transcendentalna subjektiviteta je pogoj možnosti vse objektivitete. Heideggrov transcendentalni prevrat je treba iskati v fenomenološkem razkritju nereduktibilnega „območja vseh območij" — pra-območja ontološke diference bit:bivajoče. Ta razlika ni postavka tubiti človeka, marveč je tubit sama izstavljena v to razliko. Tubit človeka je na način prebivanja-v-svetu, ne pa na način kakega brezsvetnega subjekta, ki svet šele naknadno postavlja iz sebe kot svoj objekt. Transcendentalno zdaj pomeni: razkritost biti (ontološka resnica) je pogoj možnosti odkritosti znotrajsvetnega bivajočega. Bit-razkrivajoča pa je tubit človeka, ki je zasnuta v svet med bivajoče tako, da ji je sami biti v svetu. Pro-jekcija tubiti človeka k biti, razumevajoče-razlagajoče zasnavljanje biti — transcendenca — je kot zasnuto zasnavljanje *končen* projekt. Vmeščenost tubiti človeka v razliko bit:bivajoče se izpričuje kot izvorna končnost ek-sistence tubiti, ki je kraj razumevanja smisla njene biti in biti nasploh. Tubit človeka ni nobena absolutna pozicija (subjekt) za postavitev biti, marveč dogajanje razlike bit:bivajoče in kot to dogajanje kraj ekstatično- horizontalnega razklepanja smisla biti v njeni razliki do bivajočega. Ontološka diferenca ni nov model transcendentalizma, marveč je območje transcendentalnega samo ukoreninjeno v ontološki diferenci. Le tako nam je sploh lahko razumljiv poznejši Heideggrov prehod od transcendentalnega zasnutka vprašanja po smislu biti k bitnozgodovinskemu mišljenju resnice biti.[112]

[112] Pot tega prehoda je očrtana v spisu ***Vom Wesen der Wahrheit,*** prvič izdanem leta 1943. Prim. interpretacijo tega prehoda v spremni študiji k prevodu Heideggrovega spisa ***Platonov nauk o resnici*** (Phainomena 2, Ljubljana 1991, str. 28—49). Glede ontološke diference prim. Tine Hribar: ***Kopernikanski obrat,*** Lj. 1984, str. 201—265.

67 Nadaljnjo eksplikacijo fundamentalnoontološke problematike v *Biti in času* in drugih Heideggrovih spisih iz konca tridesetih let moramo zadržati v okvirih tematike prehoda „od Husserla k Heideggru". Kako Heidegger obravnava strukturo intencionalnosti? Poglavitni očitek, ki ga Heidegger namenja Husserlu, je, da ta na ključni točki zasnutja fenomenološke filozofije ravna nefenomenološko: namesto, da bi vprašal po bitnem smislu intencionalnosti, obravnava intencionalnost kot indic zavesti, razumljene v novoveškem smislu. Čista zavest mu velja za regijo absolutne biti, ki tako fungira kot fenomenološki residuum gotovega spoznanja. Husserlov program zasnutka fenomenološke filozofije se neizogibno izteka v transcendentalni idealizem.

Heidegger se vpraša po ontološkem statusu intencionalnosti kot lastnosti zavestnih aktov, da so vedno „zavest o nečem". Najprej je treba pripoznati, da je ontološka razgrnitev strukture intencionalnosti ontologija bivajočega, ki smo mi sami. Husserl (brez predhodne esplikacije) obravnava človeka kot bivajoče, ki „ima zavest" oz. „um". Za Husserla je človek subjekt v novoveškem smislu. V skladu s tem je izvor intencionalnosti treba iskati v subjektiviteti umnega subjekta, transcendentalnem egu. Ta zasuk k nepogojeni subjektiviteti kot izvoru vsega umnega in dejanskega po Heideggru zastre strukturo intencionalnosti same. Intencionalnost pomeni „naravnanost na nekaj", ki kot taka odlikuje vsa človekova zadržanja do tistega, s čimer ima in si da opraviti. Kaj pomeni to, da je človek tisto bivajoče, ki *je* v intencionalnih zadržanjih do bivajočega? S tem, da človeka obravnavamo kot subjekt, t.j. kot neko statično podlago intencionalnih zadržanj, ne opravimo ničesar, kajti človek je bistveno *vzgiban* po svojih mnogovrstih zadržanjih do bivajočega in se v njih *giblje* kot nekdo, ki biva in mu je bivati *v nekem svetu*. Človek pristopa k bivajočemu tako, da sam biva pri bivajočem kot tistem že odkritem v nekem svetu.

Ako človeka motrimo novoveško kot bivajoče, ki ima zavest oz. um, potem se nujno znajdemo pred vprašanjem: kako je iz te zaprte zavesti (monade brez oken) moč transcendirati v realni svet? Pred tem vprašanjem se je znašel tudi Husserl sam in v spoznavno-teoretskem smislu zavzel stališče t.i. imanentne transcendence: ni subjekta brez objekta in ni objekta brez subjekta. Novoveško relacijo subjekt-objekt je Husserl domislil v vzajemno korelacijo med subjektivno in objek-

tivno danim. Zato je lahko trdil, da je šele z njegovo transcendentalno fenomenološko filozofijo uresničen novoveški ideal filozofije kot stroge znanosti.

Heidegger zapušča tla novoveškega ideala absolutnega spoznanja in s tem tudi pojmovanje človeka kot spoznavnega subjekta. Celoten tekst *Biti in časa* je izrecna ali neizrecna konfrontacija z Descartesom in tako posredno tudi s Husserlom.[113] Intencionalnost, transcendiranje zavesti v svet k bivajočemu, razume iz apriorne transcendence človeka v svet. Človek je bivajoče, ki je v svoji biti odprto za svet in za samega sebe — Da-sein, tu-bit. To, kar Husserl označuje z „intencionalnostjo", je zgolj parcialen in ontološko neizčiščen fenomen. „Intencionalnost" temelji v odprtosti tubiti človeka v svet, t.j. v ek-sistenci. Ek-sistenca je način biti tubiti, da si ta faktično vedno že predhaja v možnosti same sebe v nekem svetu. Fakticiteta bivajočega, ki smo mi sami (eksistenca kot naš način, *da* bivamo), se bistveno razlikuje od fakticitete bivajočega, ki ga srečujemo znotraj nam že razklenjenega sveta. Bivajoče, ki ga srečujemo, nam iz obzorja sveta vedno že nekaj *pomeni*. V našem vsakdanjem svetu se nam reči kažejo kot za to in to uporabne. Bitni način okolnosvetno bivajočega označuje Heidegger kot *priročnost*. V našem vsakdanu se z rečmi najprej ne srečujemo „na podlagi" izoliranih zaznav, marveč tako, da jih uporabljamo. Z uporabo se nam te reči že razkrivajo take kot so. Teoretsko zadržanje do bivajočega, tematizacija bivajočega v pogledu njegovega vsakokratnega kaj-stva nastopi šele na podlagi modifikacije bitnega načina, iz katerega bivajoče vnaprej razumemo in tako pustimo — biti. Bivajoče se nam v tem primeru kaže kot *zgolj-navzoče*. Navzočnost je poleg eksistence in priročnosti tretji tip fakticitete bivajočega.[114]

Fakticiteta tubiti človeka je v zasnovanosti tega bivajočega v njegov tu. „Tu" tubiti pomeni razklenjenost tega bivajočega v svoji biti in za svet. Tubit človeka si je v svoji biti vednože-vnaprej- v-nekem-svetu- kot-bit-pri-znotrajsvetnem bivajočem. „Biti-si-vnaprej", t.j. „predhajati- si-v-svoji-biti" je

[113] Tu moramo znova poudariti, da je treba Heideggrovo „kritiko" Husserla jemati karseda previdno. Heidegger kritizira Husserla zlasti tam, kjer ta nekritično prevzema tradicionalne filozofeme.

[114] V ***Biti in času*** Heidegger ločuje še med obstojem, realnostjo in idealnostjo, življenjem ter so-bitjo.

69 obeležje „eksistence". „Vedno-že-v-svetu" je obeležje „zasnovanosti" (Geworfenheit), „biti-pri-znotrajsvetnem bivajočem" pa obeležje preskrbovanja (Besorgen) oz. vselejšnjega zapadanja (Verfallen) tubiti v svet. Strukturno celoto biti tubiti označuje Heidegger kot *skrb.* Smisel biti tubiti, to, kar celoto biti tubiti enoti in iz česar jo je kot tako moč razbrati, je izvorni fenomen *ekstatično-horizontalne časovnosti.* Proti koncu predavanj *Prolegomena k zgodovini pojma časa* Heidegger pove: „Fenomen skrbi kot temeljna struktura tubiti kaže, da je to, kar in kakor se v fenomenologiji opredeljuje z intencionalnostjo, fragmentaren ter zgolj od zunaj uzrti fenomen. To, kar je menjeno z intencionalnostjo — golo naravnanje-na — moramo namreč še vmestiti nazaj v enotno temeljno strukturo biti-si-vnaprej-v-biti-pri."[115]

---

[115] Heidegger, ***Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,*** Frankfurt a.M., 1979, str. 420 (prim. Aldo Masullo: ***„Sorge": Heideggers Verwandlung von Husserls Intentionalitaetsstruktur, Phaenomenologie im Widerstreit,*** Frankfurt, 1989, str. 234—254; Rudolf Bernet: ***Transcendenza e intenzionalita,*** Aut-aut 223—224, Milano, 1988, str. 145—164). Heidegger je že v svojih zgodnjih freiburških predavanjih (1919—20) — v očitni konfrontaciji s Husserlovo težnjo k transcendentalizmu novoveškega tipa — zasnoval svoj program „hermenevtike fakticitete" (prim. Manfred Riedel: ***Die Urstiftung der phaenomenologischen Hermeneutik. Heideggers fruehe Auseinandersetzung mit Husserl, Phaenomenologie im Widerstreit,*** Frankfurt a.M., 1989, str. 215—233). Do kulminacije tega razhajanja pride takoj po objavi ***Biti in časa,*** konkretno ob skupnem Husserlove in Heideggrovem pripravljanju članka o fenomenološki filozofiji za Britansko enciklopedijo (1927), kjer Husserl v dokončnem, četrtem zasnutku teksta ni upošteval številnih Heideggrovih predlogov. Najbolj sporna je bila za Heideggra vloga čistega ega pri transcendentalni konstituciji. V enem izmed svojih takratnih pisem Husserlu („očetovskemu prijatelju") recimo pravi: „Strinjava se glede tega, da bivajoče v smislu tega, kar vi imenujete 'svet', v svoji transcendentalni konstituciji ne more biti razjasnjeno z vrnitvijo na bivajoče ravno take vrste biti. S tem pa ni rečeno, da to, kar tvori kraj transcendentalnega, sploh ni bivajoče — marveč se ravno poraja ***problem:*** katere vrste biti je bivajoče, v katerem se konstituira 'svet'. To je osrednji problem ***Biti in časa*** — t.p. fundamentalne ontologije tubiti" (Edmund Husserl, ***Phaenomenologische Psihologie,*** Husserliana, Bd. IX, Den Haag, 1968, Beilage, str. 601); podrobneje o tem Walter Biemel: ***Husserls Encyclopedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu,*** Tijdschrift voor Philosophie, Leuven, 1950).

Husserl v svojem zelo odmevnem programskem sestavku *Filozofija kot stroga znanost* stopi v odločno obrambo ideje znanstvene filozofije ter ostro zavrne vsak poskus njenega falsificiranja, bodisi s strani naturalistov bodisi s strani historicistov. Heidegger sprejema Husserlovo kritiko naturalizma in historicizma, ne strinja pa se z njegovo razlago fenomena zgodovinskosti človekovega prebivanja v svetu. Husserlov zagovor absolutne veljavnosti znanstvenih spoznanj temelji na nerazčiščenem razlikovanju idealne in realne biti. Vse zgodovinsko se uvršča v to realno bit in zato zgodovinskost v območju znanstvenih spoznanj, predvsem pa v območju filozofije kot stroge znanosti, nima kaj iskati. V *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* se pokaže, da je transcendentalna zavest oz. čisti jaz predsveten in s tem tudi ne-zgodovinski v tem smislu, da ga ne zadeva nič svetnega, faktičnega. Njegova nezgodovinskost se kaže zlasti v tem, da je ne-umrljiv (njegov čas je v obe strani neomejen).

Pokazali smo, da je ideja filozofije kot stroge znanosti sama po sebi zgodovinska in zategadelj samo bistvo človeškosti človeka zadevajoča. Tega se Husserl dodobra zaveda, saj bi drugače ne mogel govoriti o krizi sodobnih znanosti, ki je hkrati bivanjska kriza sodobnega človeštva. Toda eno je pripoznati zgodovinski aspekt pretenzije po absolutno utemeljenem vedenju, nekaj povsem drugega pa pomeni utemeljitev te pretenzije v zgodovinskosti prebivanja človeka. S tem namreč sestopimo v temelje te pretenzije. Pri Husserlu ima sestop k izvorni podlagi vednosti kot take naravo pre-tenzije po absolutnem vedenju. Husserl zasleduje novoveški ideal stroge vednosti in svojo transcedentalno fenomenologijo jemlje kot uresničitev vseh znanstvenih zahtev, ki so vkomponirane v ta ideal. Bistvena zahteva novoveške filozofije pa je prav v tem, da mora vedenje najti svoje temelje v samem sebi in nikjer drugje. Za vedenje ni nobene druge avtoritete kot vedenje samo. To je vsebinski vidik načela brezpredsodkovnosti, ki ga Husserl uvaja v *Logičnih raziskavah.*

Heidegger stopi korak nazaj in začelo brezpredsodkovnosti prepozna kot predsodek pre-tenzije po absolutno utemeljeni vednosti. Pre-tezijo po filozofiji kot strogi znanosti

71 razume iz tenzije tubiti človeka k biti. Ta tenzija je predznanstvena oz. predteoretska, ona je — gledano s strani Husserla in novoveške filozofije — predsodek vseh predsodkov, pa vendar tvori izvorno podlago slehernega človekovega zadržanja do bivajočega, tako praktičnega kot teoretskega, tako znanosti o bivajočem (pozitivnih ali ontičnih znanosti) kot znanosti o biti bivajočega kot takega v celoti (ontologije). To pomeni: vedenje nima svojega izvornega temelja v samem sebi, marveč v vnaprejšni razkritosti biti bivajočega. Drug problem je, kako to pred-razkritost biti obravnavati kot temelj slehernega odkrivanja bivajočega. Kajti ta predrazkritost se z vsakičnim odkrivanjem bivajočega sama prikriva. Biti ni moč razkriti iz nečesa že odkritega, bivajočega. Gledano s strani vedno že v biti pred-utemeljenega bivajočega je bit sama kot temelj breztemeljna. Bit se daje le, kolikor jo človek snuje kot temelj. Toda človek sam ni temelj biti, marveč je v temeljni tendenci k biti, kolikor mu je samemu biti. Razmerje med človekom in bitjo, t.j. resnica tega razmerja ne „obstaja", marveč se „godi". Tubit človeka je dogajanje tega dogodevanja.

Odvrnitev od filozofije kot stroge znanosti v novoveškem smislu, t.j. znanosti iz absolutno gotovega temelja, ni prehod v kako „mehko" obliko filozofskega mišljenja, pač pa prestop v prostor zgodovinskega mišljenja. V tem prostoru stroga znanost odpove. Šele s tem pripoznanjem se odpira možnost bistveno drugačnega tematiziranja *dogodevanja* resnice, ki vlada „med" človekom in bitjo. Znanstvena resnica, ki je hkrati resnica znanosti, je *obstoj adekvacije* med umom in stvarmi. Husserlova velika zasluga je, da je to adekvacijo razgrnil na njenih izvornih tleh kot intencionalni akt identifikacije prazne intencije in izpolnjujočega zora. Toda utečeno pojmovanje resnice kot identitete je pri tem pustil nedotaknjeno. V 44. paragrafu *Biti in časa* z naslovom *Tubit, razklenjenost, resnica* Heidegger sam navezuje na Husserlovo „teorijo" resnice v šesti raziskavi drugega dela *Logičnih raziskav*[116]; v resnični izjavi se izjavljeno izpričuje, kaže v istosti s samim seboj. Izjava kaže bivajoče tako, kot se samo po sebi iz-kazuje. „Izjava je *resnična*, pomeni: odkriva bivajoče na samem sebi. Izjavlja, nakazuje, „pušča videti" *(apóphansis)* bivajoče v njegovi odkritosti. *Resničnost* (resnico) izjave moramo razumeti kot *odkrivajočnost*. Resnica torej nima strukture nekega uje-

[116] Heidegger na to opozori v opombi (***Sein und Zeit***, str. 289)

manja med spoznanjem in predmetom v smislu priličenja enega bivajočega (subjekta) drugemu."[117]

Heideggrova ugotovitev, da je resničnost izjave v njeni odkrivajočnosti, napotuje nazaj na sedmi metodični paragraf iz *Uvoda* v *Bit in čas*, kjer je *apóphansis*, pokazovanje obravnavano kot prvenstvena funkcija logos-a, govora oz. izjavljanja. V 44. paragrafu *Biti in časa* se torej izrecno konkretizira to, kar je bilo uvodoma povedano o metodi fenomenologije. Heidegger pravi: „Resničnost *logos* kot *apóphansis* je *aletheúein* na način *apophaínesthai:* dati videti bivajoče v njegovi neskritosti (razkritosti) — izvzemajoč ga iz zakritosti. *Alḗtheia*, ki jo Aristotel na zgoraj navedenih mestih izenačuje s *prãgma*, *phainómena*, pomeni „stvari same", to, kar se kaže, bivajoče v *kako svoje odkritosti*."[118]

To, da se Heidegger na tem mestu takorekoč prevaja nazaj v grščino, ni slučaj. Že pri eksplikaciji sedmega metodičnega paragrafa smo videli, da Heidegger prav z vrnitvijo k temeljnim besedam grškega mišljenja radikalizira Husserlov pojem fenomenologije kot edinstvene metode znanstvene filozofije. Ta vrnitev ne pomeni zgolj nekakšne reaktualizacije grške misli, marveč gre za fenomenološko destrukcijo nosilnih besed filozofske tradicije. V zgornjem citatu govori Heidegger o *aletheuein* (razkrivanju) in *alḗtheia* (neskritosti). *Alḗtheia* običajno prevajamo kot „resnico" in s tem menimo „resnico" v pomenu „adekvacije". Z razgradnjo pojma resnice kot „adekvacije" Heidegger prevede resnico kot adekvacijo nazaj v *aletheúein* (odkrivajočnost) oziroma *alḗtheia* (neskritost). Grška beseda za „resnico" torej spregovori na podlagi izvorne prisvojitve fenomena resnice. „Resnica" ni primarno lastnost izjavljanja in nima narave ujemanja med izjavo in izjavljeno stvarjo, temveč je, izvorneje dojeta, eksistencial tubiti, ki *je* na način odkrivanja, *aletheúein*. S tem ko tubit rabi bivajoče, ga že odkriva tako, kot samo je. „Resnica" se ne javlja šele z izrecno teoretsko tematizacijo bivajočega. Kot odkrivajoča je tubit hkrati odprta za odkritost bivajočega, ki ga srečuje v svetu. Odkrivanje tubiti in odkritost bivajočega, s katerim se tubit srečuje v svetu, sta možni na podlagi vnaprejšnje razklenjenosti tu-biti. „S poprejšnjo analizo svetovnosti sveta in znotrajsvetno bivajočega pa je bilo pokazano:

[117] Ibid., str. 291.
[118] Ibid., str. 290.

73 odkritost znotrajsvetnega bivajočega *temelji* v razklenjenosti sveta. Razklenjenost je temeljni način tubiti, po katerem *je* ona svoj tu."[119] Kolikor je izvorni fenomen resnice treba iskati v razklenjenosti tu-biti, Heidegger tudi pravi: *„Tubit je v resnici."*[120]

Iz te trditve je komajda moč razbrati, da se v njej izreka temeljni zaokret v razumevanju razmerja med človekom in bitjo. Tubit je v resnici kot razklenjenost same sebe. Tubit človeka ni enkrat za vselej razklenjena in s tem resnična v nekem absolutnem smislu, marveč biva na način razklenjenosti: resnico same sebe in resnico bivajočega, ki ga srečuje v svetu, si mora šele izbojevati. Tubit večino svojega časa „preživlja" v neodločnosti glede resnice same sebe; bivajoče se znova in znova izmika, prikriva. Tubit se večinoma nahaja v ne-resnici. Izpostavljena je v neko hkratno dogajanje resnice in neresnice ter ga prevzema nase. Zato Heidegger pravi: *„Resnica 'se daje' samo, kolikor in dokler je tubit."*[121] Kolikor smo človeka navajeni obravnavati kot subjekt, nam trditev pomeni, da je vsa in vsaka resnica zgolj relativna in da torej ni nobenih resnic na sebi. Vendar pa tu ne gre za relativnost resnice, marveč za njeno zgodovinskost. Dogajanje razklenjenosti tu-biti ontološko predhodi slehernemu spoznanju bivajočega samega na sebi. Vse, kar naj na samem sebi velja kot dejansko, mora predhodno stopiti v svojo odkritost. Odkrivanje pa je bitno dogajanje tubiti človeka. Dogajanje tubiti je apriorno v povsem drugačnem smislu kot apriornost transcendentalne subjektivitete. „Zavrnitev neke 'zavesti nasploh' pomeni negacijo apriorija tako malo, kot nastavek nekega idealiziranega subjekta jamči stvarno utemeljeno apriornost tubiti."[122] Tubit ni apriornostna — tako kot subjekt — v idealnem smislu, marveč v smiselnostnem dogajanju svojega tu.

---

[119] Ibid., str. 292. Razklenjenost tu-biti Heidegger izrecno obravnava v petem poglavju ***Biti in časa*** z naslovom ***Bit-v*** kot taka. Temeljni konstitutivni načini razklenjenosti tu-biti so ***počutnost*** (Befindlichkeit), ***razumevanje*** (Verstehen), ***govor*** (Rede) ter ***zapadanje*** (Verfallen). Za samo destrukcijo tradicionalnega pojmovanja resnice kot adekvacije med mišljenjem in stvarjo je izredno pomembna tematizacija razmerja med razumevanjem in razlago (32. par.) ter med razlago in izjavo (33. par.), v tem okviru pa še posebej razlikovanje med hermenevtičnim in apofantičnim "kot".

[120] Ibid., str. 292

[121] Ibid., str. 299.

[122] Ibid., str. 303.

Apriornost tubiti človeka je v tem, da si sama sebi predhodi iz razklenjenosti svojega „tu". Ta njen „tu" se dogaja v razliki biti in bivajočega, t.j. kot kraj zasnutega zasnavljanja biti. „Bit — ne bivajoče — 'se daje' le, kolikor je resnica. In ta *je* samo, kolikor in dokler je tubit. Bit in resnica 'sta' enakoizvorni. Kaj pomeni to: Bit 'je', ko pa naj se vendarle razlikuje od vsega bivajočega? Konkretno vprašanje po tem lahko nastopi šele s pojasnitvijo smisla biti in daljnosežnosti razumevanja biti. Šele tedaj je tudi treba izvorno razložiti, kaj spada k pojmu neke znanosti *o biti kot taki*, k njegovim možnostim in premenam."[123]

Znanost o biti kot taki pomeni z ozirom na celotno filozofsko tradicijo — metafiziko. No, Heideggru se bo naloga ponovne prisvojitve znanosti o biti kot taki oziroma metafizike pokazala še izvorneje kot preraščanje tistega spraševanja po biti, ki bit misli le v pomenu biti bivajočega kot takega v celoti. Vprašanje po smislu biti kot take s tem samo preraste v vprašanje po resnici biti. Tu ni naš namen, da bi se spuščali v kompleksno problematiko razvoja Heideggrove misli, saj nas zanima predvsem temeljna tedenca miselnega preboja v *Biti in času*. Spet moramo poudariti: Heideggru ni do izgradnje filozofije kot univerzalne znanosti v novoveškem smislu. Prav tako se ne vrača k grški ideji prve filozofije kot znanosti o najvišjih vzrokih in počelih bivajočega kot bivajočega. Heidegger se obrača k tistemu, kar je v temelju grške in vse nadaljnje znanstvene filozofije: *k skušnji razkritosti biti kot take.* Šele na podlagi te temeljne fenomenološke skušnje je moč tudi odgovoriti, ali naj bo filozofija (spraševanje po biti) še znanost ali ne. To je Heideggrova pozicija v *Biti in času*, ki kaže svojevrstno nihanje mišljenja med zasnutostjo prvega grškega začetka (filozofija kot znanost) ter snovanjem drugega začetka (mišljenje biti v dobi konca filozofije kot znanosti).

***

Umska utemeljitev dejanskosti ne dosega vprašanja biti. Pojem biti v smislu enotnosti vsega bivajočega v njegovi bivajočnosti ni zanjo nič vprašljivega. Po tem pojmu *sem* enako jaz in *je* enako kamen in *je* enako število in *je* enako bog. Vse bivajoče je enotno v tem, da je, ne glede na to ali biva po nujnosti ali zgolj po slučajnosti. Umsko utemeljitev dejansko-

[123] Ibid., str. 304.

 sti karakterizira neka temeljna indiferentnost v pogledu razumevanja biti, ki umu sploh omogoča, da umeva nekaj *kot* nekaj.

S tem ko pravimo, da um ne dosega samopodarjanja biti v njeni razliki do bivajočnosti bivajočega, se ne odpovedujemo življenju v kritični odgovornosti. Toda ta odgovornost ostaja brez temelja, če ne prisluhne skrivnostni igri utemeljujočega temelja. Iz nastanjenosti v osrčju te skrivnosti se pokaže razporno bistvo pri-zorišča filozofije: „Njeno mišljenje je sproščenost miline, ki se ne odreka skritosti bivajočega v celoti. Njeno mišljenje pa je hkrati odločnost strogosti, ki skrivanju ne popušča, marveč njegovo neokrnjeno bistvo sili v odprtost pojmovanja in tako v njegovo lastno resnico."[124]

[124] M. Heidegger, ***Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken,*** Frankfurt a.M., 1978, str. 196/197.

znamenja
117

dean komel
fenomenologija in vprašanje biti

glavni in odgovorni urednik
dr. tine hribar

urejajo
andrej brvar
niko grafenauer
drago jančar
milan jesih
dr. dimitrij rupel

opremil
marko pogačnik
založila
založba obzorja maribor 1993
za založbo odgovarja
pavla peče
natisnila
dravska tiskarna maribor
naklada
500 izvodov
ISBN 86-377-0667-3

po mnenju ministrstva za kulturo štev. 415-16/93 z dne 12. 2. 1993 se za knjigo plačuje davek od prometa proizvodov po stopnji 5 %.

IZŠLO V ZNAMENJIH PO 100. ZVEZKU

101. Edmund Husserl: KRIZA EVROPSKEGA ČLOVEŠTVA IN FILOZOFIJA
102. Martin Heidegger: O VPRAŠANJU BITI
103. Samuel Beckett: NEIMENLJIVI
104. Tine Hribar: O SVETEM NA SLOVENSKEM
Uvod v zgodovino svetega I
105. Spomenka Hribar: EDVARD KOCBEK IN KRIŽARSKO GIBANJE
106. Dimitrij Rupel: SLOVENSKE SLOVESNOSTI IN VSAKDANJOSTI
107. Josip Osti: BARBARA IN BARBAR
108. Jorge Luis Borges: STVARITELJ
109. Martin Heidegger: IDENTITETA IN DIFERENCA
110. Tomo Virk: POSTMODERNA IN „MLADA SLOVENSKA PROZA"
111. Aleš Debeljak: TEMNO NEBO AMERIKE
112. Niko Grafenauer: TRETJA BESEDA
Eseji o slovenski poeziji
113. Maja Milčinski: POT PRAZNINE IN TIŠINE
114. Nedeljka Pirjevec: ZAZNAMOVANA
115. Heraklitos Efeški: FRAGMENTI
116. Martin Heidegger: KANTOVA TEZA O BITI